The Institute of Mediaeval Studies
J. D. Curry
LIBRARY
1886
Toronto, Ontario

Summary of Quebec

Every word in this book
written by St Thomas Aquinas

S. THOMÆ AQUINATIS

# SUMMA THEOLOGICA

—

TOMUS PRIMUS

BARRI-DUCIS — EX TYPIS CONSOCIATIONIS SANCTI PAULI — L. PHILIPONA ET SOCII

(NIC)

S. THOMÆ AQUINATIS

# SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

NICOLAI, SYLVII, BILLUART, ET C.-J. DRIOUX

NOTIS ORNATA

—

**TOMUS PRIMUS**

PARS PRIMA : I-LXXIV

—

DE DEO — DE TRINITATE — DE PRIMO PRINCIPIO RERUM — DE ANGELIS
DE OPERE SEX DIERUM

EDITIO DECIMA TERTIA

PARISIIS
APUD BLOUD ET BARRAL, BIBLIOPOLAS
4, VIA DICTA DE MADAME, ET VIA DICTA DE RENNES, 59

1882

# DOMINICUS FIORAMONTI,

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI AB EPISTOLIS LATINIS

Illustrissimo et Reverendissimo Domino Domino colendissimo Presbytero DRIOUX.

---

ILLUSTRISSIME AC REVERENDISSIME DOMINE DOMINE COLENDISSIME,

Cùm Angelici Doctoris Summam Theologicam in patrium sermonem vertere, ac, multis probantibus Galliarum Episcopis, in lucem typis edere constitueris, Illustrissime ac Reverendissime Domine, præ Tuâ in Pontificem Maximum singulari pietate ac reverentiâ, exemplar ejus Summæ litteris obsequentissimis offerre Ipsi voluisti. Profectò non potuit Sanctitati Suæ non placere, quod eum præceptorem ac ducem Galliarum Clero universâ pari ratione magis ac magis commendaveris, cujus doctrinam et solidissimam et tutissimam nemo non novit. Jussu propterea Sanctitatis Suæ, quod cœpisti consilium, Tibi gratulor, Illustrissime et Reverendissime Domine, ac pro oblato Operis munere multas, ut par est, Tibi ipsi gratias persolvo. Benignissimus Pontifex, cùm labori industriæque Tuæ favet perlibenter, pignus etiam adjunxit paternæ suæ in Te caritatis Benedictionem Apostolicam, quam Tibi ipsi peramanter impertitus est.

Ego interim, cum Ejus jussa facio, meum Tibi obsequii studium impensè profiteor, Illustrissime ac Reverendissime Domine, ac fausta et salutaria omnia enixè precor à Domino.

Tui, Illustrissime ac Reverendissime Domine,
humillimus et addictissimus Servus,

† DOMINICUS FIORAMONTI,
Sanctissimi Domini Nostri ab Epistolis latinis.

*Dat. Romæ, die* 6 *septembris* 1856.

The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
NOV 28 1978
Toronto, Ontario

# MONITUM

Quantis elata laudibus sit divi Thomæ Aquinatis doctrina theologica norunt omnes. Ille est enim quem vocat Paulus V « splendidissimum catholicæ fidei Athletam, cujus scriptorum clypeo militans Ecclesia hæreticorum tela feliciter elidit ». — « Doctrinæ D. Thomæ », ait Clemens VIII, « testis est ingens librorum numerus, quos ille brevissimo tempore, in omni fere disciplinarum genere, singulare ordine ac mira perspicuitate, sine ullo prorsus errore conscripsit ; in quibus conscribendis interdum sanctos apostolos Petrum et Paulum colloquentes, locosque illi quosdam Dei jussu enarrantes habuit ; et quos deinde conscriptos expressa Domini voce comprobatos audivit ».

Hæc autem testatur Innocentius V : « Hujus doctoris sapientia præ cæteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuit, inveniatur a veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit semper fuerit de veritate suspectus ». Et Joannes XXII, in litteris canonisationis ipsius : « Plurima opera in Dei laudem, fidei laudem, fide dilatationem, eruditionemque studentium, non absque speciali Dei infusione, perfecit ». — « Quot articulos edidit tot miracula fecit », idem ait Pontifex.

Venerabili Episcopo Tholosano, et dilectis filiis cancellariis Ecclesiæ Tholosanæ universisque magistris et doctoribus hæc scri-

bit Urbanus VI : « Volumus et tenore præsentium vobis injungimus ut ejus doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini eamque studeatis totis viribus ampliare ».

Quapropter summorum Pontificum vestigiis inhærens alma Parisiensis Universitas, sanctum hunc Thomam nominat : « Doctorem eximium et venerabilem, cujus doctrina fulget Ecclesia ut sole luna, universalis Ecclesiæ lumen præfulgidum, gemmam radiantem clericorum, fontem Doctorum, Universitatis nostræ Parisiensis speculum clarissimum, et candelabrum insigne ac lucens, per quod omnes qui vias vitæ et scholas doctrinæ sanæ ingrediuntur lumen vident ».

Scripturæ sacræ, quæ de more in publicis Conciliorum sessionibus afferri solet, ut in promptu sit ad consulendum, unicam divi Thomæ Summam theologicam, tanquam luculentissimam omnium Patrum epitomen et Scripturæ sacræ interpretationem, Tridentini Patres adjici voluerunt. Unde merito Baronius : « Vix quisquam enarrare posset quot vir sanctissimus atque eruditissimus Theologorum præconiis celebretur, quantumque illius illibatæ doctrinæ a sanctis Patribus in sacrosancto œcumenico Concilio Tridentino confidentibus fuerit acclamatum ».

Tridentinos Patres Universitatemque Parisiensem imitati sunt Ordines religiosi omnes, catholicæque Universitates plurimæ ; quippe quæ jurant in verba D. Thomæ, ejus prolatum nomen nudato pronoque capite venerantur, illum ut doctorem suum, patronum ac protomagistrum agnoscunt et *Summam* ejus pro theologico textu habent.

Nonne ergo in Gallicanis seminariis nostris, omnibus omnino theologiam discentibus, præ manu habendum est eximium hoc opus ? Nec prorsus humanæ mentis vires tantopere minutæ sunt, nec illas nesciebat virorum theologorum facile Princeps ; qui

tamen « propositum suæ intentionis in hoc opere esse profitetur ea quæ ad christianam religionem pertinent eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium[1] ».

Qua in Summa desunt quidem tractatus duo, nempe de *Vera religione* et de *Ecclesia Christi;* qui tamen quasi ad theologicam disciplinam apparatus seu juris canonici pars quædam potius quam theologica scientia habendi sunt, ac ubivis suppleri queunt. Quot autem et quanta complectitur Angelici doctoris *Summa*, quorum in multiplicibus, quæ singulis prope annis nunc renovantur, theologicis institutionibus, ulla vix mentio facta est! De illis enim quæstionibus sexaginta quinque, *de Creatione, de Angelis, de Homine*, *de Gubernatione et Conservatione rerum*, quibus efficitur prima *Summæ* pars, ubinam theologice disputatur? Tractatus vero de *Beatitudine*, de *Passionibus* animæ, sive in speciali, de *Habitibus*, de *Virtutibus,* de *Donis* et *Fructibus Spiritus Sancti,* de *Virtutibus* singulis quæ subnectuntur sive virtutibus theologicis *Fidei*, *Spei*, *Charitatisque*, sive virtutibus cardinalibus *Prudentiæ*, *Justitiæ*, *Fortitudinis* atque *Temperantiæ*, ecquis non desideret? Cui autem viro non solum theologo sed imprimis christiano non perutile sit præcellens hoc et magnum opus de *Incarnatione*, conversasione et omnibus Christi mysteriis, quod parti tertiæ præeminet?

Unde mihi cum ejusdem discipulo quodam dicere liceat: « Quis eruditus theologus, quis doctor mysticus, quis prudens conscientiarum moderator, quis sapiens animarum pastor, quis peritus Scripturarum interpres, quis efficax verbi Dei concionator, quis egregius controversista, qui non de D. Thomæ fontibus potaverit, qui Summam ejus theologicam non evolat, ita ut

[1] Sum. Th. 1 p. Prolog. Infra, pag. 1.

de ea dicere possit quod Cyprianus poscendo Tertullianivolumen : *Affer magistrum?* »

Hujus igitur Summæ angelicæ editionem, quæ commode ferri queat nec magno pretio venumdetur, multoties a me efflagitatam fuisse, mirandum non est. Quam ut magis magisque incipientium studio prosit, adnotationibus brevibus quidem, sed lucide digestis, ornari curavimus ; insuper unicuique parti schema præfiximus omnium quæstionum et articulorum quæ in unaquaque tractantur, atque ad operis totuis calcem indices octo adjecimus :

Primum, de Scripturæ sacræ locis omnibus in Summa ejusque Supplemento explicatis ;

Secundum, de testimoniis auctorum quorumcumque a B. Thoma laudatorum ;

Tertium et quartum, de hæresibus atque erroribus a Doctore Angelico refutatis.

Quintum, in Epistolas et Evangelia Dominicarum ; scilicet referentem S. Thomæ doctrinas quæ recte et utiliter ad illorum explicationem a verbi Dei concionatoribus adhiberi possunt ;

Sextum, qui Catechismum catholicum complectitur ;

Septimum, de locis communibus theologicis ;

Octavum denique, de præcepuis rebus in Summa ejusque Supplemento tractatis.

# INDEX

## PRIMÆ PARTIS SUMMÆ S. THOMÆ

QUI EST OMNIUM QUÆSTIONUM QUÆ IN EA PARTE EXPLICANTUR, SERVATO EO, QUI IN AUCTORE EST, ORDINE.

---


DE IPSA SACRA DOCTRINA, QUALIS SIT, ET AD QUÆ SE EXTENDAT, COMPLECTENS SUB SE ALIAS QUÆSTIUNCULAS (vulgo articulos vocamus) DECEM. — *Quæstio prima.*

Utrùm præter alias scientias doctrina Theologica sit necessaria.
— sacra doctrina sit scientia.
— sit una scientia, an plures.
— sit speculativa an practica.
— sit dignior aliis scientiis.
— sit sapientia.
— Deus sit subjectum hujus scientiæ.
— sit argumentativa.
— uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus.
— sacra Scriptura sub unâ litterâ habeat plures sensus.

DE DEO — AN SIT. — *Quæstio* 2.

Utrùm Deum esse sit per se notum.
— — demonstrabile.
— Deus sit.

DE SIMPLICITATE DEI. — *Quæstio* 3.

Utrùm Deus sit corpus.
— in Deo sit materia.
— — idem Deus et Deitas.
— — idem essentia et esse.
— Compositio generis et differentiæ.
— — subjecti et accidentis.
— Deus sit aliquo modo compositus, an vero prorsus simplex.
— — veniat in compositionem cum aliis rebus.

DE PERFECTIONE DEI. — *Quæstio* 4.

Utrùm Deus sit perfectus.
— — universaliter perfectus quasi omnium in se perfectionem habens.
— creaturæ possint Deo esse similes.

DE BONO IN COMMUNI. — *Quæstio* 5.

Utrùm bonum et ens sit idem secundem rem.
— hoc concesso quod differant ratione tantum, prius secundum rationem sit bonum, an vero ens.
— omne ens sit bonum.
— bonum habeat rationem causæ finalis.
— ratio boni consistat in modo, specie et ordine.
— bonum dividatur convenienter per honestum, utile et delectabile.

DE BONITATE DEI. — *Quæstio* 6.

Utrùm esse bonum conveniat Deo.
— Deus sit summum bonum.
— ipse solus sit bonus per suam essentiam.
— omnia sint bona bonitate divinâ.

DE INFINITATE DEI. — *Quæstio* 7.

Utrùm Deus sit infinitus.
— aliquid præter ipsum sit infinitum secundùm essentiam.
— — possit esse infinitum secundùm magnitudinem.
— possit esse infinitum in rebus secundùm multitudinem.

DE EXISTENTIA DEI IN REBUS. — *Quæstio* 8.

Utrùm Deus sit in omnibus rebus.
— — ubique.
— — ubique per essentiam, præsentiam et potentiam.
— esse ubique sit proprium Dei.

DE IMMUTABILITATE DEI. — *Quæstio* 9.

Utrùm Deus sit omnino immutabilis.
— esse immutabile sit proprium Dei.

DE ÆTERNITATE DEI. — *Quæstio* 10.

Quid sit æternitas.
Utrùm Deus sit æternus.
— esse æternum sit proprium Dei.
— æternitas differat ab ævo et tempore.
— ævum sit aliud a tempore.
— sit tantum unum ævum, sicut unum tempus et una æternitas.

DE UNITATE DIVINA. — *Quæstio* 11.

Utrùm unum addat aliquid supra ens.
— unum et multa opponantur.
— Deus sit unus.
— Deus sit maxime unus.

DE COGNITIONE ET VISIONE DEI. — *Quæstio* 12.

Utrùm aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei.
— essentia Dei videatur ab intellectu creato secundum aliquam speciem creatam.
— — possit videri oculo corporeo.
— aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam.
— intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat lumine creato.
— videntium Dei essentiam unus alio perfectius videat.
— aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam.
— intellectus creatus videns Dei essentiam omnia in ipsa cognoscat.
— ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat.
— simul an successive videantur, quæ in Deo quis videt.
— in statu hujus vitæ aliquis homo possit essentiam Dei videre.
— per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.
— supra cognitionem naturalem in præsenti vita aliqua cognitio Dei habeatur per gratiam.

DE NOMINIBUS DEI. — *Quæstio* 13.

Utrùm Deus sit nominabilis a nobis.
— aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter.
— — proprie dicantur de ipso, an omnia ei attribuantur metaphorice.
— multa nomina dicta de Deo sint synonyma.
— ea quæ de Deo dicuntur et de creaturis, dicantur univoce de ipsis.
— hujusmodi nomina de Deo, an de creaturis prius dicantur.
— aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore.
— hoc nomen Deus operationem significet, an naturam.
— — possit creaturis communicari.
— — univoce capiatur cum dicitur de Deo per naturam, per participationem et secundum opinionem.
— hoc nomen (Qui est) sit maxime proprium nomen Dei.
— propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

DE SCIENTIA DEI. — *Quæstio* 14.

Utrùm in Deo sit scientia.
— Deus seipsum intelligat.
— Deus comprehendat se.
— intelligere sit sua essentia.
— intelligat alia a se.
— Deus habeat de rebus propriam cognitionem.
— scientia Dei sit discursiva.
— — causa rerum.
— — eorum quæ non sunt.
— — malorum.
— — singularium.
— — infinitorum.
— — futurorum contingentium.
— — enuntiabilium.
— — variabilis.
— Deus de rebus habeat scientiam speculativam an practicam.

DE IDEIS. — *Quæstio* 15.

Utrùm sint ideæ.
— sint plures ideæ, an una tantum.
— omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ.

DE VERITATE. — *Quæstio* 16.

Utrùm veritas sit in re, an in intellectu tantum.
— — in intellectu componente.
— verum et ens convertantur.
— verum secundum suam rationem sit prius quam bonum.
— Deus sit veritas.
— omnia sint vera una veritate, an pluribus.
— veritas sit æterna.
— — immutabilis.

DE FALSITATE. — *Quæstio* 17.

Utrùm falsitas inveniatur in rebus.
— — sit in sensu.
— — sit in intellectu.
— verum et falsum sint contraria.

DE VITA DEI. — *Quæstio* 18.

Quid sit vivere.
Quid sit vita.
Utrùm vita Deo conveniat.
— omnia in Deo sint vita.

DE VOLUNTATE DEI. — *Quæstio* 19.

Utrùm in Deo sit voluntas.
— Deus velit alia a se.
— quidquid Deus vult, ex necessitate velit.
— voluntas Dei sit causa rerum.
— voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.
— voluntas Dei semper impleatur.
— — sit immutabilis.
— — imponat necesssitatem rebus volitis.
— — sit malorum.
— Deus habeat liberum arbitrium.
— sit distinguenda in Deo voluntas signi.
— convenienter ponantur circa divinam voluntatem quinque signa.

DE AMORE DEI. — *Quæstio* 20.

Utrùm in Deo sit amor.
— Deus amet omnia.
— — magis amet unum quam aliud.
— — meliora magis amet.

DE JUSTITIA ET MISERICORDIA DEI. — *Quæstio* 21.

Utrùm in Deo sit justitia.
— justitia Dei veritas dici possit.
— in Deo sit misericordia.
— in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

DE PROVIDENTIA DEI. — *Quæstio* 22.

Utrùm providentia Deo conveniat.
— Dei habeat omnia sibi subjecta.
— divina immediate sit de omnibus.
— divina imponat necessitatem rebus provisis.

DE PRÆDESTINATIONE DEI. — *Quæstio* 23.

Utrùm Deo competat prædestinatio hominum.
— prædestinatio ponat aliquid in prædestinato, et quid sit.
— Deo competat rebrobatio aliquorum hominum.
— prædestinati eligantur a Deo.
— merita sint causa vel ratio prædestinationis, reprobationis et electionis.
— prædestinati infaillibiliter salventur.
— numerus prædestinatorum sit certus.
— prædestinatio possit juvari precibus Sanctorum.

DE LIBRO VITÆ. — *Quæstio* 24.

Quis sit liber vitæ.
Cujus vitæ sit liber.
Utrum aliquis possit deleri de libro vitæ.

DE POTENTIA DEI. — *Quæstio* 25.

Utrùm in Deo sit potentia.
— potentia Dei sit infinita.
— Deus sit omnipotens.
— possit facere quod ea quæ sunt præterita non fuerint.
— Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit.
— Deus possit ea quæ facit meliora facere.

DE BEATITUDINE DEI. — *Quæstio* 26.

Utrùm beatitudo competat Deo.
— Deus dicatur beatus secundum actum intellectus.
— — sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati.
— in beatitudine Dei includatur omnis beatitudo..

DE PROCESSIONE SIVE ORIGINE DIVINARUM PERSONARUM. — *Quæstio* 27.

Utrùm processio sit in divinis.
— aliqua processio in divinis possit dici generatio.
— præter generationem possit esse aliqua processio in divinis.
— aliqua processio possit dici generatio.
— sint in divinis plures processiones quam duæ.

DE RELATIONIBUS DIVINIS. — *Quæstio* 28.

Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales.
— relatio in Deo sit idem quod sua essentia.
— possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ ab invicem.
De numero harum relationum.

DE PERSONIS DIVINIS. — *Quæstio* 29.

De definitione personæ.
Utrùm persona sit idem quod hypostasis, substantia et essentia.
— nomen personæ in divinis congrue dicatur.
— —, in divinis significet relationem, an substantiam.

DE PLURALITATE PERSONARUM IN DIVINIS — *Quæstio* 30.

Utrùm sint plures personæ in divinis.
Quot sint personæ in divinis.
Utrùm termini numerales ponant aliquid in divinis.
— hoc nomen, persona, sit commune tribus personis in divinis.

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM, VEL PLURALITATEM DIVINARUM PERSONARUM. — *Quæstio* 31.

Utrùm in divinis sit Trinitas.
— Filius possit dici alius a Patre.
— dictio exclusiva Solus, sit addenda termino essentiali in divinis.
— — possit adjungi termino personali.

DE COGNITIONE PERSONARUM DIVINARUM. — *Quæstio* 32.

Utrùm per rationem naturalem possit cognosci Trinitas divinarum personarum.
— sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ.
— tantùm quinque notiones in divinis, an plures.
— liceat circa notiones diversimodè opinari.

DE PERTINENTIBUS AD PERSONAM PATRIS. — *Quæstio* 33.

Utrùm Patri competat esse principium Filii vel Spiritus sancti.
— hoc nomen, Pater sit proprium nomen personæ Patris.
— — prius dicatur de Deo respectu Filii, an respectu creaturæ.
— sit proprium Patri esse ingenitum.

DE VERBO IN DIVINIS. — *Quæstio* 34.

Utrùm Verbum sit nomen personale in divinis.
— — sit proprium nomen Filii.
in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

DE HOC NOMINE FILII, QUOD EST IMAGO. — *Quæstio* 35.

Utrùm hoc nomen, Imago, in divinis sit nomen personale.
— Imago sit proprium nomen Filii.

DE PERTINENTIBUS AD NOMEN SPIRITUS SANCTI. — *Quæstio* 36.

Utrùm nomen Spiritus sancti sit proprium nomen alicujus divinæ personæ.
— persona illa quæ dicitur Spiritus sanctus, procedat à Patre et Filio.
— Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium.
— Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST AMOR. — *Quæstio* 37.

Utrùm Amor sit proprium nomen Spiritus sancti.
— Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST DONUM. — *Quæstio* 38.

Utrùm Donum possit esse nomen personale.
— sit proprium nomen Spiritus sancti.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD ESSENTIAM. — *Quæstio* 39.

Utrùm essentia in divinis sit idem quod persona.
— dicendum sit quod tres personæ sint unius essentiæ.
— Nomina essentialia dicantur de personis in plurali an in singulari.
— — Concreta accipiantur pro persona.
— — Abstracta —
— Nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus
— Essentialia attributa sint appropriandа personis.
Quod attributum cui personæ debeat appropriari.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD RELATIONES SIVE PROPRIETATES. — *Quæstio* 40.

Utrùm relatio sit idem quod persona.
— relationes distinguant et constituant personas.
— abstractis per intellectum relationibus a personis remaneant hypostases.
— relationes secundùm intellectum præsupponant actus personarum : an è converso.

DE PERSONIS PER COMPARATIONEM AD ACTUS NOTIONALES. — *Quæstio* 41.

Utrùm actus notionales sint attribuendi personis divinis ?
— hujusmodi actus sint voluntarii an necessarii.
— per hujusmodi actus persona procedat de aliquo, an de nihilo.
— in divinis sit potentia respectu actuum notionalium.
— potentia generandi vel spirandi significet relationem, an substantiam.
— actus notionales ad plures personas terminari possint.

DE ÆQUALITATE ET SIMILITUDINE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM. — *Quæstio* 42.

Utrùm æqualitas locum habeat in personis divinis.
— persona procedens sit æqualis secundùm æternitatem ei à qua procedit.
— sit aliquis ordo in personis divinis.
— personæ divinæ sint æquales secundùm magnitudinem.
— una personarum divinarum sit in alia.
— personæ divinæ sint æquales secundùm potentiam.

DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM. — *Quæstio* 43.

Utrùm alicui personæ divinæ conveniat mitti.
— missio in divinis sit æterna, an tantùm temporalis.
Secundùm quid persona divina invisibiliter mittatur.
Utrùm cuilibet personæ conveniat mitti, et præcipuè Patri.
— invisibiliter mittatur tam Filius quàm Spiritus sanctus.
Ad quos fiat missio invisibilis.
De missione visibili.
Utrùm persona divina tantùm mittatur ab eâ, à quâ est.

DE PRIMA CAUSA OMNIUM ENTIUM. — *Quæstio* 44.

Utrùm Deus sit causa efficiens omnium entium.
— materia prima sit creata à Deo.
— Deus sit exemplar primum rerum omnium.
— — causa finalis rerum.

DE CREATIONE. — *Quæstio* 45.

Quid sit creatio.
Utrùm Deus possit aliquid creare.
— creatio sit aliquid in creatura,
Cui competat creari.
Utrùm sit solius Dei creare.
— sit commune toti Trinitati creare, an verò proprium alicujus personæ.
— in rebus creatis sit vestigium Trinitatis.
— in qualibet operatione naturæ vel artis.

DE PRINCIPIO DURATIONIS RERUM CREATARUM. — *Quæstio* 46.

Utrùm creaturæ semper fuerint.
— eas incepisse sit articulus fidei.
Quomodo dicatur Deus in principio cœlum et terram creasse.

DE DISTINCTIONE RERUM IN COMMUNI. — *Quæstio* 47.

Utrùm rerum multitudo et distinctio sit à Deo.
— — inæqualitas sit à Deo.
— sit unus tantùm mundus, an plures.

DE DISTINCTIONE RERUN IN SPECIALI, ET PRIMÒ DE MALO. — *Quæstio* 48.

Utrùm malum sit natura aliqua.
— — inveniatur in rebus.
— bonum sit subjectum mali.
— malum totaliter corrumpat bonum.
— — sufficienter dividatur per culpam et pœnam.
— plus habeat de ratione mali pœna quàm culpa.

DE CAUSA MALI — *Quæstio* 49.

Utrùm bonum possit esse causa mali.
— summum bonum (quod est Deus) sit causa mali.
— sit aliquod summum malum quod sit causa omnis mali.

DE SUBSTANTIA ANGELORUM ABSOLUTE. — *Quæstio* 50.

Utrùm sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitùs incorporea.
— Angelus sit compositus ex materia et forma.
De multitudine Angelorum.
Utrùm Angeli differant specie.
— — sint corruptibiles.

DE ANGELIS IN COMPARATIONE AD CORPORA. — *Quæstio* 51.

Utrùm habeant corpora naturaliter sibi unita.
— assumant corpora.
— in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.

DE ANGELIS IN COMPARATIONE AD LOCUM. — *Quæstio* 52.

Utrùm Angelus sit in loco.
— possit esse in pluribus locis simul.
— plures Angeli possint esse in eodem loco.

DE MOTU LOCALI ANGELORUM. — *Quæstio* 53.

Utrùm Angelus possit moveri localiter.
— moveatur de loco ad locum transeundo per medium.
— motus Angeli sit in tempore, an in instanti.

DE VIRTUTE COGNOSCITIVA ANGELI. — *Quæstio* 54.

Utrùm intelligere Angeli sit sua substantia.
— esse Angeli sit suum intelligere.
— essentia Angeli sit sua virtus intellectiva.
— in Angelis sit intellectus agens et passibilis.
— in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quàm intellectus.

DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICÆ. — *Quæstio* 55.

Utrùm Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, an per aliquas species.
Si per species, an per species connaturales, an per species à rebus acceptas.
Utrùm Angeli superiores cognoscant per species magis universales quàm inferiores.

DE COGNITIONE ANGELICA EX PARTE RERUM IMMATERIALIUM. — *Quæstio* 56.

Utrùm Angelus cognoscat seipsum.
— unus cognoscat alium.
— Angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

DE COGNITIONE ANGELORUM QUANTUM AD RES MATERIALES. — *Quæstio* 57.

Utrùm Angeli cognoscant naturas rerum materialium.
— — singularia.
— — futura.
— — cognitiones cordium.
— — mysteria gratiæ.

DE MODO COGNITIONIS ANGELORUM. — *Quæstio* 58.

Utrùm intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.
— Angelus possit multa intelligere.
— — intelligat discurrendo.
— — intelligat componendo et dividendo.
— in intellectu Angeli possit esse falsitas.
— cognitio Angeli possit dici matutina et vespertina.
— hæ duæ cognitiones sint eædem, an diversæ.

DE VOLUNTATE ANGELORUM. — *Quæstio* 59.

Utrùm in Angelis sit voluntas.
— voluntas in Angelis sit ipsa natura eorum, vel ipse intellectus.
— in Angelis sit liberum arbitrium.
— in eis sit vis irascibilis et concupiscibilis.

DE AMORE SEU DILECTIONE ANGELI. — *Quæstio* 60.

Utrùm in Angelis sit dilectio naturalis.
— — electiva.
— Angelus diligat seipsum dilectione naturali an electiva.
— unus Angelus diligat alium naturali dilectione sicut seipsum.
— Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quàm seipsum.

DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURÆ. — *Quæstio* 61.

Utrùm Angeli habeant causam sui esse.
— Angelus sit productus à Deo ab æterno.
— — creatus ante corporalem creaturam.
— Angeli fuerint creati in cœlo empyreo.

DE PRODUCTIONE ANGELI IN STATU GRATIÆ ET GLORIÆ. — *Quæstio* 62

Utrùm Angeli in sua creatione fuerint beati.
— indiguerint gratia ad hoc ut converterentur in Deum.
— fuerint creati in gratia.
— meruerint suam beatitudinem.
— statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerint.
— adepti fuerint gratiam et gloriam secundùm capacitatem suorum naturalium.
— post consecutionem gloriæ remanserit in eis cognitio et dilectio naturalis.
— Angelus beatus peccare possit.
— Angeli post adeptionem gloriæ possint proficere.

DE MALITIA ANGELORUM QUOAD CULPAM. — *Quæstio* 63.

Utrùm malum culpæ possit esse in Angelis.
Cujusmodi peccata in eis esse possint.
Quid appetendo Angelus peccaverit.
Utrùm Angeli naturaliter sint mali.
— aliquis Angelus in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis.
— aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum Angeli.
— supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus.
— peccatum primi Angeli fuerit aliis causa peccandi.
— tot remanserint quotquot ceciderunt.

DE PŒNA DÆMONUM. — *Quæstio* 64.

Utrùm intellectus Angeli mali sit omnino obtenebratus.
— voluntas dæmonis sit obstinata in malo.
— in dæmonibus possit esse dolor.
De loco pœnali dæmonum.

DE OPERE CREATIONIS CREATURÆ CORPORALIS. — *Quæstio* 65.

Utrùm creatura corporalis sit à Deo.
— facta sit propter bonitatem Dei.
— sit facta à Deo mediantibus Angelis.
— formæ corporum sint ab Angelis, an immediatè à Deo.

DE ORDINE CREATIONIS AD DISTINCTIONEM. — *Quæstio* 66.

Utrùm materiæ informitas præcesserit tempore formationem ipsius.
— sit una materia omnium corporalium.
— cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi.
— tempus sit concreatum materiæ informi.

DE OPERE DISTINCTIONIS PRIMI DIEI. — *Quæstio* 67.

Utrùm lux propriè in spiritualibus dicatur.
— — corporalis sit corpus.
— — sit qualitas.
— convenienter lucis productio in primo die ponatur.

DE OPERE SECUNDI DIEI. — *Quæstio* 68.

Utrùm firmamentum factum sit secundo die.
— aquæ sint supra firmamentum.
— firmamentum dividat aquas ab aquis.
— sit tantùm unum cœlum, an plures.

DE OPERE TERTII DIEI. — *Quæstio* 69.

Utrùm congregatio aquarum facta fuerit convenienter tertio die.
— eodem die debuerit fieri productio plantarum.

DE OPERE ORNATUS QUARTO DIE FACTO. — *Quæstio* 70.

Utrùm quarto die debuerint fieri luminaria.
— convenienter describatur causa productionis luminarium.
— luminaria cœli sint animata.

DE OPERE QUINTI DIEI. — *Quæstio* 71.

Utrum opus quinti diei convenienter describatur ?

DE OPERE SEXTI DIEI. — *Quæstio* 72.

Utrùm opus sexti diei convenienter describatur.

DE PERTINENTIBUS AD DIEM SEPTIMUM. — *Quæstio* 73.

Utrùm completio divinorum operum ascribi debeat septimo diei.
— Deus die septimo ab omni opere quieverit.
— benedictio et sanctificatio debeatur septimo diei.

DE OMNIBUS SEPTEM DIEBUS IN COMMUNI. — *Quæstio* 74.

Utrùm dicti dies sufficienter enumerentur.
— omnes isti dies sint unus dies.
— Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

DE HOMINE QUANTUM AD ESSENTIAM ANIMÆ. — *Quæstio* 75.

Utrùm anima sit corpus.
— — humana sit aliquid subsistens.
— animæ justorum sint subsistentes.
— anima sit homo, an potius homo sit aliquid compositum ex corpore et anima.
— anima humana sit composita ex materiâ et formâ.
— — incorruptibilis.
— — ejusdem speciei cum Angelo.

DE UNIONE ANIMÆ AD CORPUS. — *Quæstio* 76.

Utrùm intellectivum principium uniatur corpori ut forma.
— — multiplicetur secundùm multiplicationem corporum, an sit
— unus intellectus omnium hominum.
— præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.
— in homine sit alia forma præter animam intellectivam.
Quale debeat esse corpus cujus hujusmodi principium est forma.
Utrùm uniatur tali corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus.
— uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.
— anima sit tota in qualibet parte corporis.

DE PERTINENTIBUS AD POTENTIAS ANIMÆ IN GENERALI. — *Quæstio* 77.

Utrùm essentia animæ sit ejus potentia.
— sit tantùm una potentia animæ an plures.
— potentiæ animæ distinguantur per actus et objecta.
— in potentiis animæ sit aliquis ordo.
— anima sit subjectum omnium suarum potentiarum.
— potentiæ animæ fluant ab ejus essentiâ.
— una potentia animæ oriatur ab aliâ.
— omnes potentiæ animæ remaneant in animâ à corpore separatâ.

DE POTENTIIS ANIMÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE IIS QUÆ SUNT PRÆAMBULA AD INTELLECTUM. — *Quæstio* 78.

Utrùm sint distinguenda quinque genera potentiarum animæ.
Utrùm convenienter assignentur partes vegetativæ.
— — distinguantur quinque sensus exteriores.
— — distinguantur sensus interiores.

DE POTENTIIS INTELLECTIVIS. — *Quæstio* 79.

Utrùm Intellectus sit potentia animæ, an ejus essentia.
— — passiva.
— debeat poni intellectus agens.
— intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.
— — unus omnium.

Utrùm Memoria sit in parte intellectivâ animæ.
— — intellectiva sit alia potentia ab intellectu.
— Ratio sit alia potentia ab intellectu.
— — superior et inferior sint diversæ.
— intelligentia sit alia potentia ab intellectu.
— intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.
— Synderesis sit aliqua potentia specialis ab aliis distincta.
— conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

DE APPETITU IN COMMUNI. — *Quæstio* 80.

Utrùm appetitus sit aliqua specialis potentia animæ.
— dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, tanquam in potentias diversas.

DE SENSUALITATE. — *Quæstio* 81.

Utrùm sensualitas sit vis appetitiva tantùm, an etiam cognoscitiva.
— appetitus dividatur in irascibilem et concupiscibilem, tanquàm in diversas potentias.
— irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

DE VOLUNTATE. — *Quæstio* 82.

Utrùm voluntas aliquid appetat ex necessitate.
— omnia ex necessitate velit quæcumque vult.
— voluntas sit eminentior quàm intellectus.
— moveat intellectum.
— voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

DE LIBERO ARBITRIO. — *Quæstio* 83.

Utrùm homo sit liberi arbitrii.
— liberum arbitrium sit potentia, an actus, an habitus.
— — potentia appetitiva, an cognitiva.
— — — eadem cum voluntate.

QUOMODO ANIMA CORPORI UNITA INTELLIGAT CORPORALIA QUÆ SUNT INFRA IPSAM. *Quæstio* 84.

Utrùm anima cognoscat corpora per intellectum.
— cognoscat corpora per essentiam suam, an per aliquas species.
— anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.
— species intelligibiles effluant in ipsam ab aliquibus formis separatis.
— anima nostra, omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis.
— intelligibilem cognitionem acquirat à sensu.
— indigeat phantasmatibus ad hoc ut actu intelligat.
— indicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virium.

DE MODO ET ORDINE INTELLIGENDI. — *Quæstio* 85.

Utrùm intellectus noster intelligat res corporeas et materiales, abstrahendo species à phantasmatibus.
— species intelligibilis abstracta à phantasmatibus se ad intellectum nostrum habeat ut id quo intelligitur.
— intellectus noster priùs intelligat magis universalia.
— — possit multa simul intelligere.
— — intelligat componendo et dividendo.
— — possit errare.
— unus possit eamdem rem melius intelligere quàm alius.
— intellectus priùs cognoscat indivisible quàm divisible.

QUID INTELLECTUS HOMINIS COGNOSCAT IN REBUS CORPORALIBUS ET MATERIALIBUS. *Quæstio* 86.

Utrùm intelellectus noster cognoscat singularia.
— — infinita.
— — contingentia.
— — futura.

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA COGNOSCAT SEIPSAM, ET QUÆ IN EA SUNT. *Quæstio* 87.

Utrùm anima intellectiva cognoscat seipsam per essentiam suam.
Quomodò cognoscat in se habitus existentes.
Quomodò intellectus cognoscat actum proprium.
— actum voluntatis.

QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUÆ SUNT SUPRA SE. — *Quæstio* 88.

Utrùm anima humana in statu præsentis vitæ cognoscat Angelos per seipsos.
— possit ad eorum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.
— Deus sit illud quod à nobis primò cognoscitur.

DE COGNITIONE ANIMÆ SEPARATÆ. — *Quæstio* 89.

Utrùm anima separata à corpore possit aliquid intelligere.
— — intelligat substantias separatas.
— — cognoscat omnia naturalia.
— — — singularia.
— habitus scientiæ hìc acquisitæ remaneat in animâ separatâ.
— possit uti habitu scientiæ hìc acquisitæ.
— distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ.
— animæ separatæ cognoscant ea quæ hìc aguntur.

DE PRODUCTIONE HONINIS QUANTUM AD ANIMAM. — *Quæstio* 90.

Utrùm anima humana sit de substantia Dei, an aliquid factum.
— producta in esse per creationem.
— facta mediantibus Angelis.
— — ante corpus.

DE PRODUCTIONE CORPORIS PRIMI HOMINIS. — *Quæstio* 91.

Utrùm corpus primi hominis sit factum de limo terræ.
— — sit immediatè productum à Deo.
— — habuerit convenientem dispositionem.
— productio corporis humani convenienter in Scripturâ describatur.

DE PRODUCTIONE MULIERIS. — *Quæstio* 92.

Utrùm in primâ rerum productione debuerit mulier produci.
— mulier debuerit fieri ex viro.
— — — formari ex costâ viri.
— — formata fuerit immediatè à Deo.

DE FINE SIVE TERMINO PRODUCTIONIS HOMINIS, PROUT DICITUR FACTUS AD IMAGINEM ET SIMILITUDINEM DEI. — *Quæstio* 93.

Utrùm imago Dei sit in homine.
— in irrationalibus creaturis.
— magis in homine quàm in Angelo.
— in omni homine.
— in homine per comparationem ad essentiam vel ad personas omnes, vel ad unam earum.
Utrùm imago Dei inveniatur in homine solum secundùm mentem.
— sit in homine secundùm potentias, an secundùm habitus, an secundùm actus.
— per comparationem ad omnia objecta.
De differentia imaginis et similitudinis.

DE STATU VEL CONDITIONE PRIMI HOMINIS QUOAD INTELLECTUM .— *Quæstio* 94.

Utrùm primus homo viderit Deum per essentiam.
— Adam in statu innocentiæ Angelos per essentiam viderit.
— primus homo habuerit omnium scientiam.
— homo in primo statu potuisset errare seu decipi.

DE PERTINENTIBUS AD VOLUNTATEM PRIMI HOMINIS, SCILICET DE GRATIA ET VIRTUTE ET JUSTITIA. — *Quæstio* 95.

Utrùm primus homo fuerit creatus in gratiâ.
— in statu innocentiæ habuerit animæ passiones.
— Adam habuerit omnes virtutes.
— opera primi hominis fuerint æquè efficacia ad merendum ; sicut modò sunt.

DE DOMINIO QUOD HOMINI COMPETEBAT IN STATU INNOCENTIÆ — *Quæstio* 96.

Utrùm Adam in statu innocentiæ dominabatur animalibus.
— homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.
— in illo statu fuissent omnes homines æquales.
— — homo dominaretur homini.

DE PERTINENTIBUS AD STATUM PRIMI HOMINIS QUANTUM AD CONSERVATIONEM INDIVIDUI. — *Quæstio* 97.

Utrùm homo in statu innocentiæ esset immortalis.
— esset impassibilis.
— indigeret cibis.
— per lignum vitæ consequeretur immortalitatem.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD CONSERVATIONEM SPECIEI PER GENERATIONEM. — *Quæstio* 98.

Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio.
— generatio per coitum.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD CORPUS IN ILLO STATU. — *Quæstio* 99.

Utrùm in statu illo pueri mox nati habuissent perfectam virtutem ad motum membrorum.
— omnes fuissent nati in sexu masculino.

DE CONDITIONE PROLIS TUNC GENERANDÆ QUOAD JUSTITIAM. — *Quæstio* 100.

Utrùm homines fuissent nati cum justitiâ.
— pueri nascerentur in justitiâ confirmati.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUOAD SCIENTIAM. — *Quæstio* 101.

Utrùm pueri nascerentur in scientiâ perfecti.
— statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

DE PARADISO. — *Quæstio* 102.

Utrùm paradisus sit locus corporeus.
— conveniens habitationi humanæ.
Ad quid homo in paradiso fuerit positus.
Utrùm homo factus fuerit in paradiso.

DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI. — *Quæstio* 100.

Utrùm mundus ab aliquo gubernetur.
Quis sit finis gubernationis ipsius.
Utrùm mundus gubernetur ab uno.
De effectibus gubernationis.
Utrùm omnia subsint divinæ gubernationi.
— — gubernentur à Deo immediatè.
— divina gubernatio cessetur in aliquo.
— aliquid contrarietur divinæ providentiæ.

DE EFFECTIBUS DIVINÆ GUBERNATIONIS IN SPECIALI. — *Quæstio* 104.

Utrùm creaturæ indigeant ut conserventur à Deo in esse.
— conserventur à Deo immediatè in esse.
— Deus possit aliquid redigere in nihilum.
— aliquid in nihilum redigatur.

DE MUTATIONE CREATURARUM A DEO. — *Quæstio* 105.

Utrùm Deus possit immediatè movere materiam ad formam.
— — — aliquod corpus.
— — moveat immediatè intellectum creatum.
— — movere possit voluntatem creatam.
— — operetur in omni operante.
— — possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum.
— omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum sint miracula.
De diversitate miraculorum.

DE ACTU ANGELORUM, QUI EST INVICEM ILLUMINARE. — *Quæstio* 106.

Utrùm unus Angelus moneat intellectum alterius illuminando.
— — voluntatem alterius.
— Angelus inferior possit illuminare superiorem.
— — superior illumet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

DE LOCUTIONE ANGELORUM. — *Quæstio* 107.

Utrùm unus Angelus loquatur alio.
— inferior loquatur superiori.
— Angelus loquatur Deo.
— in locutione Angeli aliquid operetur distantia locali.
— omnes Angeli cognoscant locutionem unius ad alterum.

DE ORDINATIONE ANGELORUM SECUNDUM HIERARCHIAS ET ORDINES. — *Quæstio* 108.

Utrùm omnes Angeli sint unius Hierarchiæ.
— in unâ Hierarchiâ sit tantum unus ordo.
— in uno ordine sint plures Angeli.
— distinctio Hierarchiarum et ordinum sit à natura.
De nominibus et proprietatibus singulorum ordinum.
De comparatione ordinum ad invicem.
Utrùm ordines durent ad diem judicii.
— homines assumantur post ordines Angelorum.

DE ORDINE MALORUM ANGELORUM, SCILICET DÆMONUM. — *Quæstio* 109.

Utrùm ordines sint in dæmonibus.
— sit in eis prælatio.
— unus dæmon illuminet alium.
— subjiciantur prælationi beatorum Angelorum.

DE PRÆSIDENTIA ANGELORUM SUPER CORPORALEM CREATURAM. — *Quæstio* 110.

Utrùm corporalis creatura administretur per Angelos.
— materia corporalis obediat Angelis ad nutum.
— Angeli possint movere corpora localiter sua virtute.
— — boni vel mali possint facere miracula.

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES. — *Quæstio* 111.

Utrùm Angeli possint illuminare intellectum hominis.
— — immutare affectum vel voluntatem hominis.
— possint immutare imaginationem hominis.
— — sensum humanum.

DE MISSIONE ANGELORUM AD HOMINES. — *Quæstio* 112.

Utrùm aliqui Angeli mittantur in ministerium.
— omnes Angeli mittantur in ministerium.
— illi qui mittantur, assistant.
— omnes Angeli secundæ Hierarchiæ mittantur.

DE CUSTODIA HOMINUM A BONIS ANGELIS. — *Quæstio* 113.

Utrùm homines ab Angelis custodiantur.
— singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur.
— custodia pertineat solum ad ultimum ordinem.
— omni homini conveniat habere Angelum custodem.
— quando incipiat custodia Angeli circa hominem.
— Angelus semper custodiat hominem.
— Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.
— inter Angelos sit pugna seu discordia.

DE PERTINENTIBUS AD VOLUNTATEM PRIMI HOMINIS, SCILICET DE GRATIA ET VIRTUTE ET JUSTITIA. — *Quæstio* 95.

Utrùm primus homo fuerit creatus in gratiâ.
— in statu innocentiæ habuerit animæ passiones.
— Adam habuerit omnes virtutes.
— opera primi hominis fuerint æquè efficacia ad merendum ; sicut modò sunt.

DE DOMINIO QUOD HOMINI COMPETEBAT IN STATU INNOCENTIÆ — *Quæstio* 96.

Utrùm Adam in statu innocentiæ dominabatur animalibus.
— homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.
— in illo statu fuissent omnes homines æquales.
— — homo dominaretur homini.

DE PERTINENTIBUS AD STATUM PRIMI HOMINIS QUANTUM AD CONSERVATIONEM INDIVIDUI. — *Quæstio* 97.

Utrùm homo in statu innocentiæ esset immortalis.
— esset impassibilis.
— indigeret cibis.
— per lignum vitæ consequeretur immortalitatem.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD CONSERVATIONEM SPECIEI PER GENERATIONEM. — *Quæstio* 98.

Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio.
— generatio per coitum.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD CORPUS IN ILLO STATU. — *Quæstio* 99.

Utrùm in statu illo pueri mox nati habuissent perfectam virtutem ad motum membrorum.
— omnes fuissent nati in sexu masculino.

DE CONDITIONE PROLIS TUNC GENERANDÆ QUOAD JUSTITIAM. — *Quæstio* 100.

Utrùm homines fuissent nati cum justitiâ.
— pueri nascerentur in justitiâ confirmati.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUOAD SCIENTIAM. — *Quæstio* 101.

Utrùm pueri nascerentur in scientiâ perfecti.
— statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

DE PARADISO. — *Quæstio* 102.

Utrùm paradisus sit locus corporeus.
— conveniens habitationi humanæ.
Ad quid homo in paradiso fuerit positus.
Utrùm homo factus fuerit in paradiso.

DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI. — *Quæstio* 100.

Utrùm mundus ab aliquo gubernetur.
Quis sit finis gubernationis ipsius.
Utrùm mundus gubernetur ab uno.
De effectibus gubernationis.
Utrùm omnia subsint divinæ gubernationi.
— — gubernentur à Deo immediatè.
— divina gubernatio cessetur in aliquo.
— aliquid contrarietur divinæ providentiæ.

DE EFFECTIBUS DIVINÆ GUBERNATIONIS IN SPECIALI. — *Quæstio* 104.

Utrùm creaturæ indigeant ut conserventur à Deo in esse.
— conserventur à Deo immediatè in esse.
— Deus possit aliquid redigere in nihilum.
— aliquid in nihilum redigatur.

DE MUTATIONE CREATURARUM A DEO. — *Quæstio* 105.

Utrùm Deus possit immediatè movere materiam ad formam.
— — — aliquod corpus.
— — moveat immediatè intellectum creatum.
— — movere possit voluntatem creatam.
— — operetur in omni operante.
— — possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum.
— omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum sint miracula.
De diversitate miraculorum.

DE ACTU ANGELORUM, QUI EST INVICEM ILLUMINARE. — *Quæstio* 106.

Utrùm unus Angelus moneat intellectum alterius illuminando.
— — voluntatem alterius.
— Angelus inferior possit illuminare superiorem.
— — superior illumet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

DE LOCUTIONE ANGELORUM. — *Quæstio* 107.

Utrùm unus Angelus loquatur alio.
— inferior loquatur superiori.
— Angelus loquatur Deo.
— in locutione Angeli aliquid operetur distantia locali.
— omnes Angeli cognoscant locutionem unius ad alterum.

DE ORDINATIONE ANGELORUM SECUNDUM HIERARCHIAS ET ORDINES. — *Quæstio* 108.

Utrùm omnes Angeli sint unius Hierarchiæ.
— in unâ Hierarchiâ sit tantum unus ordo.
— in uno ordine sint plures Angeli.
— distinctio Hierarchiarum et ordinum sit à natura.
De nominibus et proprietatibus singulorum ordinum.
De comparatione ordinum ad invicem.
Utrùm ordines durent ad diem judicii.
— homines assumantur post ordines Angelorum.

DE ORDINE MALORUM ANGELORUM, SCILICET DÆMONUM. — *Quæstio* 109.

Utrùm ordines sint in dæmonibus.
— sit in eis prælatio.
— unus dæmon illuminet alium.
— subjiciantur prælationi beatorum Angelorum.

DE PRÆSIDENTIA ANGELORUM SUPER CORPORALEM CREATURAM. — *Quæstio* 110.

Utrùm corporalis creatura administretur per Angelos.
— materia corporalis obediat Angelis ad nutum.
— Angeli possint movere corpora localiter sua virtute.
— — boni vel mali possint facere miracula.

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES. — *Quæstio* 111.

Utrùm Angeli possint illuminare intellectum hominis.
— — immutare affectum vel voluntatem hominis.
— possint immutare imaginationem hominis.
— — sensum humanum.

DE MISSIONE ANGELORUM AD HOMINES. — *Quæstio* 112.

Utrùm aliqui Angeli mittantur in ministerium.
— omnes Angeli mittantur in ministerium.
— illi qui mittantur, assistant.
— omnes Angeli secundæ Hierarchiæ mittantur.

DE CUSTODIA HOMINUM A BONIS ANGELIS. — *Quæstio* 113.

Utrùm homines ab Angelis custodiantur.
— singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur.
— custodia pertineat solum ad ultimum ordinem.
— omni homini conveniat habere Angelum custodem.
— quando incipiat custodia Angeli circa hominem.
— Angelus semper custodiat hominem.
— Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.
— inter Angelos sit pugna seu discordia.

DE IMPUGNATIONE DÆMONUM. — *Quæstio* 114.

Utrùm homines a dæmonibus impugnentur.
— tentare sit proprium diaboli.
— omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.
— dæmones possint facere vera miracula ad seducendum.
— dæmon ab aliquo superatus ab impugnatione arceatur.

DE ACTIONE CORPORALIS CREATURÆ. — *Quæstio* 115.

Utrùm aliquod corpus sit activum.
— in materia corporali sint aliquæ rationes seminales.
— corpora cœlestia sint causa eorum, quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.
— — humanorum actuum.
— — possint imprimere in dæmones.
— — imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.

DE FATO. — *Quæstio* 116.

Utrùm fatum sit.
— fatum sit in rebus creatis.
— — immobile.
— omnia subdantur fato.

DE PERTINENTIBUS AD ACTIONEM HOMINIS. — *Quæstio* 117.

Utrùm homo possit docere alium causando scientiam in ipso.
— homines possint docere Angelos.
— homo per virtutem animæ possit immutare materiam corporalem.
— anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

DE TRADUCTIONE HOMINIS EX HOMINE SECUNDUM ANIMAM. — *Quæstio* 118.

Utrùm anima sensitiva traducatur cum semine.
— — intellectiva causetur ex semine.
— omnes animæ humanæ fuerint simul creatæ à principio mundi.

DE PROPAGATIONE HOMINIS QUANTUM AD CORPUS. — *Quæstio* 119.

Utrùm aliqnid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.
— semen quod est principium humanæ creationis, sit de superfluo alimenti.

FINIS INDICIS.

# DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

# SUMMA THEOLOGICA

## PROLOGUS.

—

Quia catholicæ (1) veritatis doctor non solùm provectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire, secundùm illud Apostoli (I Cor. III, 1) : *Tanquàm parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*, propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad christianam religionem pertinent eo modo tradere, secundùm quòd congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios, in iis quæ à diversis scripta sunt, plurimùm impediri ; partim quidem, propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum ; partim etiam, quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundùm ordinem disciplinæ, sed secundùm quòd requirebat librorum expositio, vel secundùm quòd se præbebat occasio disputandi ; partim quidem, quia eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucidè prosequi, secundùm quòd materia patietur.

(1) Catholica dicitur, id est *universalis*, ex græco καθολική, quia ubique, quia semper, quia uniformiter ab omnibus credita, ut Vincentius Lyrinensis explicat.

# PARS PRIMA.

## QUÆSTIO I.

### DE SACRA DOCTRINA, QUALIS SIT, ET AD QUÆ SE EXTENDAT, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primò investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat. — Circa quæ quærenda sunt decem. — 1° De necessitate hujus doctrinæ. — 2° Utrùm sit scientia. — 3° Utrùm sit una, vel plures. — 4° Utrùm sit speculativa, vel practica. — 5° De comparatione ejus ad alias scientias.— 6° Utrùm sit sapientia. — 7° Utrùm Deus sit subjectum ejus. — 8° Utrùm sit argumentativa. — 9° Utrùm uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus. — 10° Utrùm Scriptura sacra hujus doctrinæ sit secundùm plures sensus exponenda.

### ARTICULUS I. — UTRUM SIT NECESSARIUM PRÆTER PHILOSOPHICAS DISCIPLINAS ALIAM DOCTRINAM HABERI (1).

De his etiam in 22, quæst. II, art. 3 et art. 4, ut et Sent. I in prologo, et Cont. gent. lib. I, cap. 4 et 6, et Verit. quæst. XIV, art. 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium præter philosophicas (2) disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundùm illud (Eccli. XXII, 3) : *Altiora te ne quæsieris.* Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo; unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia (sive scientia divina), ut patet per Philosophum (Metaphys. lib. VI, com. 2). Non fuit igitur necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed *contra* est, quod dicitur (II. Tim. III, 16) : *Omnis scriptura divinitùs inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad justitiam.* Scriptura autem divinitùs inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundùm rationem humanam inventæ. Utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitùs inspiratam.

CONCLUSIO. — Ut homo consequi posset æternam salutem; præter philosophicas disciplinas, quæ naturali lumine acquiruntur, aliquam doctrinam per revelationem de iis quæ hominis captum excedunt, et nonnullis etiam aliis quæ humana ratione investigari possunt, extare fuit necessarium (3).

Respondeo dicendum quòd necessarium fuit ad humanam salutem, esse

(1) Ex hoc articulo habes quomodò confundas hæresim Davidis Georgii et omnium aliorum hæreticorum qui dixerunt : doctrinam à Deo per Moysem et prophetas, per Christum et apostolos traditam, fuisse imperfectam et ad salutem consequendum inutilem. Quod damnatum est à papâ Innocentio III, in concilio generali, et à concilio Tridentino, sess. IV, decret. 7.

(2) *Physicas* quidam legunt, nec malè; tùm quia scientiæ quælibet naturales *Physicæ* dici possunt, tum quia illa quæ *Physica* dicitur speciatim, ea est potissimùm ex qua in Dei notitiam per creaturas devenitur.

(3) Breves illæ conclusiones totam doctrinam hujus articuli cui adjunguntur summatim complectentes, ab Augustino Hunnæo, sacræ theologiæ doctore, ac regia in academia Lovaniensi professore, additæ sunt.

doctrinam quamdam secundùm revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humanâ investigantur. Primò quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit; secundùm illud (Isa. LXIV, 4): *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te.* Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quòd ei nota fierent quædam per revelationem divinam, quæ rationem humanam excedunt (1). — Ad ea etiam quæ de Deo ratione humanâ investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divinâ; quia veritas de Deo per rationem investigata, à paucis hominibus et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum proveniret: à cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientiùs et certiùs proveniat, necessarium fuit quòd de divinis per divinam revelationem instruerentur (2). Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas, quæ per rationen investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt ea quæ sunt altiora hominis cognitione non sint ab homine per rationem inquirenda; sunt tamen à Deo revelata, suscipienda per fidem (3). Unde et ibidem (Eccli. III, 25) subditur: *Plurima supra sensum hominum* (4) *ostensa sunt tibi.* Et in hujusmodi sacra doctrina consistit.

Ad *secundum* dicendum, quòd, diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis; putà quòd terra est rotunda. Sed astrologus per medium mathematicum, id est, à materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundùm quòd sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundùm quòd cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundùm genus ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur (5).

## ARTICULUS II. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA (6).

De his etiam in Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæstiunc. IV. Et lib. I in prologo, art. 3, quæstiunc. II. Et in quæst. disput. de verit. quæst. XIV, art. 9 ad 3. Et super Boetium de Trinit. quæst. II, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cùm non ab omnibus concedantur; *non* enim *omnium est fides,* ut dicitur (II. Thessal. III, 2). Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Præterea, scientia non est singularium (7). Sed sacra doctrina tractat

(1) Quod fusiùs explicat sanctus Doctor in *Summâ contrà gentiles* (Vid. ad fin. volum. Appendic. n° 1).

(2) Vid. ad fin. volum. Appendic. n° 2.

(3) Vid. ad fin. volum. Appendic. n° 3.

(4) Spiritualem, id est intelligentiam, sive πλείονα συνέσεως, plura quàm intelligentia capere possit.

(5) Theologia naturalis, seu metaphysica principiis solo lumine naturali notis nititur, theologia autem supernaturalis ex principiis lumine supernaturali fidei notis conclusiones deducit.

(6) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem conficias errorem eorum qui contendunt doctrinam sacram non esse scientiam, sed auctoritatem, et quomodò confundas hæresim Raymundi Lulli, dicentis: omnes articulos fidei, Ecclesiæ sacramenta, potestatem papæ, posse probari per rationes necessarias, demonstrativas et evidentes. Hic enim sanctus Thomas monstrat quòd sacra doctrina est scientia subalternata, id est, credens sua principia, non demonstrationes sciens.

(7) Colligitur ex libro I Posteriorum, cap. 25.

de singularibus; putà de gestis Abrahæ, Isaac, et Jacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 1, à med.): «Huic scientiæ attribuitur illud tantummodò, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.» Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia (1).

CONCLUSIO. — Sacra doctrina est scientia, ex principiis superioris scientiæ quæ Dei et beatorum propria est, derivata.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quòd duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectûs, sicut arithmetica, geometria (2), et hujusmodi. Quædam verò sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis (3). Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi à Deo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd principia cujuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ. Et talia sunt principia sacræ doctrinæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur; sed introducuntur, tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandam auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur Scriptura seu sacra doctrina.

## ARTICULUS III. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT UNA SCIENTIA (4).

De his etiam infra, art. 4, et Sent. I, in prologo, art. 2 et 3, et 4 in corp. et art. 5 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina non sit una scientia. Quia, secundùm Philosophum (Poster. lib. I, text. 43), una scientia est quæ est unius generis subjecti (5). Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subjecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Præterea, in sacra doctrina tractatur de angelis, de creaturis corporalibus, et de moribus hominum. Hujusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

ubi probatur eatenus non posse scientia per sensum comparari, quia singularium non est, quorum tantùm est sensus. Idem equivalenter ex Metaphys. lib. II, cap. 8, ut et ex Ethic. lib. VI, cap. 6 græco-lat. vel in antiquis, cap. 5, colligi potest.

(1) Controversia est inter sancti Thomæ interpretes quid per sacram doctrinam intelligat, an fidem, an theologiam, an doctrinam sacram in communi prout abstrahit à fide et theologia. Hoc ultimum amplectitur Cajetanus, et post ipsum Serra et alii. Sed Joannes à sancto Thomâ, Sylvius et plures alii è contrà contendunt auctorem nostrum per sacram doctrinam intelligere theologiam propriè sumptam; quod verisimilius.

(2) *Arithmetica* quidem sic dicta græcè quia numeros, *geometria* quia mensuras terræ considerat.

(3) Quippe cùm ad objectum perspectivæ sive opticæ disponendum (ex græca voce sic appellatæ) necesse sit mensuras adhiberi quas ex geometria mutuatur; sicut et ad musicæ modos efformandos numeri requiruntur quos arithmetica subministrat; putà *diatessaron* (per quatuor), *diapente* (per quinque), *diapason*, per omnes modulorum differentias, etc.

(4) Sciendum est hic non quæri an theologia sit una simplex qualitas; id enim in 1ª 2ª, quæst. LIV, art. 4, sanctus Thomas discutit. verum an sit una specie scientiæ (Sylvius).

(5) Argumentum illud Philosophi : *Una scientia est quæ est unius generis subjecti*, sic est intelligendum : unius scientiæ unum debet esse objectum adæquatum, unum, inquam, unitate vel univoca, vel analogica. Cùm autem subsumitur, quod creator et creatura non continentur sub uno genere; verum est de genere univoco; sed quia conveniunt in una ratione analogica, ideò non impeditur unitas scientiæ (*ibid.*).

Sed *contra* est, quòd sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia: dicitur enim (Sap. x, 10) : *Dedit illi scientiam sanctorum.*

CONCLUSIO. — Cùm omnia considerata in sacra doctrina, sub una formali ratione divinæ revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiæ et habitûs consideranda secundùm objectum, non quidem materialiter, sed secundùm rationem formalem objecti; putà, homo, asinus, et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visûs. Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundùm quòd sunt divinitùs revelata, secundùm quod dictum est (art. præc.), omnia quæcumque sunt divinitùs revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo; sed de Deo principaliter; et de creaturis, secundùm quòd referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiæ non impeditur.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quæ communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali (1). Sicut objectum sensûs communis est sensibile, quòd comprehendit sub se visibile et audibile. Unde sensus communis, cùm sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitùs revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una et simplex omnium.

## ARTICULUS IV. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA PRACTICA (2).

De his etiam infra in corp. art. 5 et Sent. I, in prolog. quæstiunc. I, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina sit scientia practica. Finis enim practicæ est operatio, secundùm Philosophum (Met. lib. II, text. 3) (3). Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundùm illud (Jacob. II, 22) : *Estote factores verbi, et non auditores tantùm.* Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Præterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed *contra*. Omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et ædificativa de ædificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

CONCLUSIO. — Tametsi sacra theologia altioris ordinis scientia, sit practica et speculativa, eminenter utramque continens; speculativa tamen magis est quam practica.

Respondeo dicendum quòd sacra doctrina, ut dictum est (art. præc.), una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas,

(1) Et quidem per se vel ex propria ratione, ut in hac ipsa parte, quæst. LXXVII, art. 3 et 4, explicatur. Sicut etiam quæ de sensu communi subjunguntur, insinuantur lib. III, cap. 1, de anima.

(2) Hinc habes quomodo ex ratione convincas hæresim Actii et Eunomii dicentium quòd Deus nihil aliud à nobis requirit quàm ut ipsum solum cognoscamus. Item hæresim antinomorum blasphemantium, quòd lex Dei sit prorsus inutilis et quòd neque antè, neque post justificationem necessaria. Quod damnatum est à concilio Tridentino (sess. VI, can. 19).

(3) Ubi ait philosophiam rectè vocari *scientiam veritatis;* quia *speculativæ finis veritas est; practicæ autem finis est opus.*

propter rationem formalem communem quam in diversis attendit; scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licèt in scientiis philosophicis alia sit speculativa, et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eâdem scientiâ se cognoscit, et ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quàm practica: quia principaliùs agit de rebus divinis quàm de actibus humanis; de quibus agit secundùm quòd per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

**ARTICULUS V. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT DIGNIOR ALIIS SCIENTIIS (1).**

De his etiam 1 2, quæst. LXVI, art. 5 ad 3 ut et Sent. I, in prologo, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 4 in fine.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacrâ doctrinâ, cujus principia (2), scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur istâ digniores.

2. Præterea, inferioris scientiæ est à superiori accipere; sicut musicus ad arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid à philosophicis disciplinis; dicit enim Hieronymus in epistola ad magnum oratorem urbis Romæ (Epist. LXXXIV) quòd doctores antiqui « in tantùm philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis priùs admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum. » Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed *contra* est, quòd aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus (Prov. IX, 3): *Misit ancillas suas vocare ad arcem* (3).

CONCLUSIO. — Sacra doctrina omnium scientiarum simpliciter dignissima est, quæ omnes speculativas, ut speculativa; et omnes practicas, ut practica, longe excedit.

Respondeo dicendum quòd cùm ista scientia, quantùm ad aliquid sit speculativa et quantùm ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas, quàm practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantùm ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundùm certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundùm dignitatem verò materiæ, quia ista scientia est principaliter de iis quæ suâ altitudine rationem transcendunt: aliæ verò scientiæ considerant ea tantùm quæ rationi subduntur. Practicarum verò scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem non ordinatur, sed ad ipsam aliæ velut ad finem ordinantur (4), sicut civilis militari; nam bonum exercitûs ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundùm omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est certius secundùm naturam, esse quoad nos minùs certum propter debilita-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias errorem Lutheris, dicentis quòd scientiæ omnes speculativæ errores sunt; item Arnoldi, dicentis scientias omnes philosophicas esse damnandas; item Bibistarum, dicentium scientias nullas philosophicas addiscendas. Hi errores sunt merito damnati à synodo Eugenii papæ, à Leone X, in concilio Lateranensi, sess. VIII

(2) Ex illis enim conclusiones omnes theologicæ deducuntur, ut verè ac propriè *theologicæ* dici possint.

(3) Vel ex Vulgata, ut *vocarent*.

(4) Aut tantùm : *quæ ad ulteriorem finem non ordinatur*; aut *quæ ad altiorem*.

tem (1) intellectûs nostri, qui se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad lumen solis, ut dicitur (Metaph. lib. II). Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectûs humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quàm certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur (De partibus animalium, lib. I, cap. 5, in princ.).

Ad *secundum* dicendum, quòd hæc scientia accipere potest aliquid à philosophicis disciplinis, non quòd ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediatè à Deo per revelationem. Et ideò non accipit ab aliis scientiis tanquàm à superioribus, sed utitur eis tanquàm inferioribus et ancillis; sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quòd sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectûs nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem (ex qua procedunt aliæ (2) scientiæ) cognoscuntur, faciliùs manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

## ARTICULUS VI. — UTRUM HÆC DOCTRINA SIT SAPIENTIA.

De his etiam Sentent. I in prologo, art. 3. Et Sentent. II etiam in prologo à principio. Et Cont. gentes, lib. I, cap. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina, quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ; quia sapientis est ordinare, et non ordinari (Metaph. lib. I, cap. 2). Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet (art. 2). Ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum. Unde et caput dicitur scientiarum, ut patet (Ethic. lib. VI, cap. 7, paulò à princip.) (3). Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Præterea, hæc doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur; unde inter septem dona Spiritûs sancti connumeratur, ut patet (Isa. XI). Ergo hæc doctrina non est sapientia.

Sed *contra* est, quod dicitur (Deut. IV, 6) in principio legis : *Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis.*

CONCLUSIO. — Sacra doctrina, cùm de Deo determinet ut est altissima causa, inter omnes sapientias humanas, non solùm in genere, sed simpliciter est maximè sapientia.

Respondeo dicendum quòd hæc doctrina maximè sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantùm, sed simpliciter. Cùm enim sapientis sit ordinare et judicare; judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur : ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere ædificii artifex qui disponit formam domûs, dicitur sapiens; et architecton, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides. Unde dicitur (I. Cor. III, 10) : *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* Et rursùs in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem. Unde dicitur (Prov. X, 23) : *Sapientia est*

(1) *Al.* Debilitate.
(2) *Al. deest scientiæ.*
(3) Sive *scientiarum caput habens*, ut cap. 7, græco-lat. vel in antiquis, cap. 6 videre est, et apud sanctum Thomam, lect. 6.

*viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maximè sapiens dicitur. Unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum (De Trin. lib. XII, cap. 14, par. à princ.). Sacra autem doctrina propriissimè determinat de Deo secundùm quòd est altissima causa; quia non solùm quantùm ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), ut dicitur (Rom. I, 19) : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*; sed etiam quantùm ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maximè dicitur sapientia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed à scientia divina, à qua, sicut à summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt; vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem hujus scientiæ cognitio est, quæ est per revelationem; non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideò non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum (1), sed solùm judicare de eis. Quicquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum (2). Unde dicitur (II. Cor. X, 4) : *Consilia destruentes et omnem altitudinem* (3) *extollentem se adversùs scientiam Dei.*

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm judicium ad sapientiam pertineat secundùm duplicem modum judicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis; sicut qui habet habitum virtutis, rectè judicat de his quæ sunt secundùm virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur. Unde et (Ethic. lib. X, cap. 5, par. ant. fin.) dicitur quòd virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo per modum cognitionis; sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi habitum virtutis non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus sancti, secundùm illud (I. Cor. II, 15) : *Spiritualis* homo *judicat omnia.* Et Dionysius dicit (De div. nom. cap. 12, p. 2) : « Hierotheus doctus est non solùm discens, sed et patiens divina (4). » Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundùm quòd per studium habetur; licèt ejus principia ex revelatione habeantur.

## ARTICULUS VII. — UTRUM DEUS SIT SUBJECTUM HUJUS SCIENTIÆ.

De his etiam Sent. I in prologo, art. 4, et in Metaph. lib. V, lect. 6.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit subjectum hujus scientiæ. In qualibet enim scientia oportet supponere de subjecto, *quid est* (5), secundùm Philosophum (Post. lib. II, non proc. à princ.). Sed hæc scientia non supponit de Deo quid est. Dicit enim Damascenus (Fid. orth. lib. III, cap. 24) : « In Deo quid est, dicere impossibile est. » Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

2. Præterea, omnia quæ determinantur in aliqua scientia, comprehen-

(1) Quia probari nisi ratione non possunt, etc.

(2) Sanctus Thomas demonstrat (Serm. cont. gent. lib. I, cap. 7) quòd veritati fidei christianæ nunquam contrarietur veritas rationis (Vid. ad fin. volum. appendic. n° 4).

(3) De gentilium sophisticis rationibus Chrys. explicat homil. 21. Hinc August. de scientia Scripturarum, lib. II de doctr. Christ. sub finem : *Quidquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur.*

(4) Opera Dionysio Areopagitæ attributa in medio ævo ab omnibus auctoribus habebantur ut genuina.

(5) Sic Philosophus rei quidditatem aut essentiam designat.

duntur sub subjecto illius scientiæ. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quàm de Deo; putà de creaturis et de moribus hominum. Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

Sed *contra*. Illud est subjectum scientiæ, de quo principaliter fit sermo in scientia. Sed in hac scientia principaliter fit sermo de Deo (dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo) (1). Ergo Deus est subjectum hujus scientiæ.

CONCLUSIO. — Cùm omnia quæ tractantur in sacra doctrina, considerantur sub ratione deitatis per revelationem cognoscibilis, Deus est illius subjectum.

Respondeo dicendum quòd Deus est subjectum hujus scientiæ. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum. Propriè autem illud assignatur objectum alicujus potentiæ vel habitûs, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata. Unde coloratum est proprium objectum visùs. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem (2). Unde sequitur quòd Deus verè sit subjectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, quæ sunt articuli fidei quæ est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiæ; cùm tota scientia virtute contineatur in principiis. — Quidam verò attendentes ad ea quæ in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundùm quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiæ; vel res et signa (3), vel opera reparationis (4), vel totum Christum, id est, caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundùm ordinem ad Deum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen in hac doctrina effectu ejus (vel naturæ, vel gratiæ) loco definitionis, ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur; sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causæ (5).

Ad *secundum* dicendum, quòd omnia alia quæ determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

## ARTICULUS VIII. — UTRUM HÆC DOCTRINA SIT ARGUMENTATIVA (6).

De his etiam Sent. I in prologo, art. 5. Et super Boetium, De Trinit. quæst. 3, art. 7. Et Cont. gent. lib. I, cap. 3 et 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius (De fid. lib. I, cap. 5, non long. à fin.) : « Tolle argumenta ubi fides quæritur. » Sed in hac doctrina præcipuè fides quæritur; unde dicitur (Joan. xx, 31) : *Hæc* (7) *scripta sunt ut credatis*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Præterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati.

(1) Nomen istud desumptum est à duplici voce græcè θεός et λογός, hoc est, latinè, sermo seu consideratio de Deo.

(2) Quia omnium principium est, ut et omnium finis; quamvis aliter creaturæ rationales ad illum finem quam irrationales referantur.

(3) Hoc ad magistrum Sententiarum se referre videtur.

(4) Ita Hug. de S.-Victor. Lib. de sacram. gen. I, part. I, cap. 2.

(5) Putà in demonstratione quæ *à posteriori* dicitur, quia per posterius probat id quod prius est.

(6) Ex articulo habes quomodo contundas hæresim eorum qui dicunt in fidei disciplina rationibus potiùs quàm sacræ Scripturæ auctoritatibus et testimoniis agendum esse; item errorem eorum qui in exponenda sacra doctrina omninò rationis usum rejiciunt. Quod sanctorum Patrum Justini, Clementis, Alexandrini, Athanasii, Hieronymi, Augustini scripta passim condemnant

(7) Nempe *signa quæ fecit Jesus*, ut ex adjunctis patet.

Nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundùm Boetium (1). Si autem ex ratione, hoc non congruit ejus fini; quia secundùm Gregorium (Hom. XXVI in Evang. in princ.) : « Fides non habet meritum ubi humana ratio præbet experimentum. » Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed *contra* est, quod dicitur (Tit. I, 19) de episcopo : *Amplectentem eum qui secundùm doctrinam est, fidelem sermonem; ut potens sit exhortari in doctrina sana ; et eos qui contradicunt, arguere.*

CONCLUSIO. — Licèt sacra doctrina, sicut aliæ scientiæ, ad sua principia probanda non argumentetur, contra tamen negantes illa procedit; vel ex concessis illos redarguendo; vel eorum apparentes rationes dissolvendo: ex principiis tamen ad conclusiones argumentatur.

Respondeo dicendum quòd sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum; sicut Apostolus (I. Cor. XV) ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam (2). Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quòd inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem sua principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema verò inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra doctrina, cùm non habeat superiorem, disputat contra negantem sua principia; argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacræ Scripturæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si verò adversarius nihil credat eorum quæ divinitùs revelantur, non remanet ampliùs via ad probandum articulos fidei per rationes; sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cùm enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium (3); manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd argumentari ex auctoritate est maximè proprium hujus doctrinæ, eò quòd principia hujus doctrinæ per revelationem habentur; et sic oportet quòd credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ. Nam licèt locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humanâ, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hac doctrina. Cùm enim

(1) Colligitur ex libro VI super Topica Ciceronis ubi proinde locum illum *artis expertem* à Cicerone dici notat.

(2) Illam *disputationis disciplinam* ad omnia genera quæstionum utilem esse, dicit August. De doctr. christ. lib. II, cap. 31. Quin et necessariam esse urget, De Trinit. lib. XIV, cap. 1, ut illud ipsum quod creditur contra impios defendatur, et piis opituletur ad salutem.

(3) Hinc etiam in concil. Later. sub Leone X, sess. 8, contra eos qui animam humanam esse mortalem astruebant, sic decernitur : *Cùm verum vero minimè contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omninò falsam esse definimus.*

gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quòd naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit (II. Cor. x, 5) : *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Et inde est, quòd etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus (Act. xvii, 28) inducit verbum Arati, dicens : *Sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus.* Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur, quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur propriè et ex necessitate arguendo (1) : auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ, quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus (Epist. (2) ad Hieron. ep. xix, cap. 1, prop. fin.) : « Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissimè credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideò verum putem, quia ipsi ita senserunt (vel scripserunt) (3). »

**ARTICULUS IX.** — UTRUM SACRA SCRIPTURA DEBEAT UTI METAPHORIS (4).

De his etiam Sent. I in prologo, art. 5, ut et dist. 34, quæst. III, art. 1 et 2. Et Cont. gent. lib. III, cap. 150. Et super Boetium, De Trinit. art. 8 et quodlib. 4, quæst. I. Et Opusc. LX, cap. 11 ad fin.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est (art. præc.). Procedere autem per similitudines varias et repræsentationes, est proprium poeticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas. Ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiæ.

2. Præterea, hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem; unde et manifestatoribus ejus præmium promittitur (5) (Eccli. xxiv, 21) : *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt.* Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo convenit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Præterea, quantò aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tantò magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquæ ex creaturis transsumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transsumptionem maximè fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed *contra* est, quod dicitur (Os. xii, 10) : *Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum.* Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

CONCLUSIO. — Sacra doctrina cum cunctis hominibus communiter proponatur, in ea metaphoris et corporalibus similitudinibus divina exponi maximè conveniens est.

Respondeo dicendum quòd conveniens est sacræ Scripturæ divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet

(1) Vel ex necessariis arguendo, id est quibus necessarium sit assentiri, nec ullo modo contradici possit.

(2) Ex qua idem refertur in decretis, dist. 9, cap. *Ego solis.*

(3) Articulus iste rectè in scientiis theologicis rationis usum clarè ac perfectè determinat, ac mutuam relationem quæ debet esse inter fidem ac rationem notam benè facit.

(4) Articulus ille confutatur Judæos, qui Testamentum Vetus ubique in significatione vocum propria volunt exponere; et hinc justo Dei judicio, in pessimos immerguntur errores.

(5) Ex persona Sapientiæ dictum.

secundùm quod competit eorum naturæ. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat; quia omnis nostra cognitio à sensu initium habet (1). Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius (De cœl. hier. cap. 2 circà med.) : « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Convenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur, secundùm illud (Rom. I, 14) : *Sapientibus et insipientibus debitor sum*, ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundùm se capienda non sunt idonei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd poetica utitur metaphoris propter repræsentationem; repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, sicut jam dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius (loc. sup. cit.). sed remanet in sua veritate; ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressiùs exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium; de quibus dicitur (Matth. VII, 6) : *Nolite sanctum dare canibus* (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut docet Dionysius (De cœl. hier. cap. 2, paul. ante med.), magis est conveniens quòd divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quàm corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primò, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quòd hæc secundùm proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maximè apud illos qui nihil aliud corporibus nobilius cogitare noverunt. Secundò, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quàm quid est : et ideò similitudines illarum rerum quæ magis elongantur à Deo, veriorem nobis faciunt æstimationem de Deo quòd sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertiò quia per hujusmodi, divina magis occultantur indignis.

## ARTICULUS X. — UTRUM SACRA SCRIPTURA SUB UNA LITTERA HABEAT PLURES SENSUS (3).

De his etiam quodlibet 7, quæst. VI, art. 1, 2 et 3. Et De potentia, quæst. IV, art. 1, ut et Sent. IV, dist. 21, quæst. I, art. 2, quæstiunc. I ad 3. Et ad Gal. IV, lect. 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus; qui sunt : *historicus* (vel litteralis), *allegoricus*, *tropologicus* (sive moralis), et *anagogicus*. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem, et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem; unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio; sed secundùm hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura

(1) Hinc et sensu deficiente scientia deficit, Poster, lib. I, text. 33, sive cap. 25.

(2) Sic enim *sanctum* Augustinus interpretatur veritatem; *canes* autem impugnatores veritatis, De serm. Dom. in monte, lib. II, cap. 31.

(3) Fide certum est Scripturam sacram sub una littera habere plures sensus; quia id ex variis, quæ in sacra Scriptura continentur, exemplis manifestissimum est.

debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro De utilit. cred. (cap. 3, circ. princ.), quòd Scriptura quæ *Testamentum vetus* vocatur, quadrifariàm traditur; scilicet secundùm *historiam* (1), secundùm *ætiologiam*, secundùm *analogiam*, secundùm *allegoriam*. Quæ quidem quatuor à quatuor prædictis videntur esse aliena omninò. Non igitur conveniens videtur quòd eadem littera sacræ Scripturæ secundùm quatuor sensus prædictos exponatur.

3. Præterea, præter prædictos sensus invenitur sensus *parabolicus*, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed *contra* est, quod dicit Gregorius (Mor. lib. xx, cap. 1 circ. med.) : Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit; quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.

CONCLUSIO. — Cùm sacræ Scripturæ auctor Deus sit, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, ea ipsa doctrina sub una littera plures sensus habet; litteralem multiplicem, spiritualem triplicem; videlicet allegoricum, moralem et anagogicum.

Respondeo dicendum quòd auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cujus potestate est ut non solùm voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cùm in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia quòd ipsæ res significatæ per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, quâ voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est *sensus historicus*, vel *litteralis*. Illa verò significatio, quâ res significatæ per voces iterùm res alias significant, dicitur *sensus spiritualis* (2), qui super litteralem fundatur, et eum supponit.—Hic autem sensus spiritualis trifariàm dividitur. Sicut enim dicit Apostolus (Hebr. vii) : Lex vetus figura est novæ legis; et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius (Eccl. hierar. cap. 5, part. 1), est figura futuræ gloriæ. In nova etiam lege, ea quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum quæ nos agere debemus. Secundùm ergo quòd ea quæ sunt veteris legis, significant ea quæ sunt novæ legis (3), est *sensus allegoricus ;* secundùm verò quòd ea quæ in Christo sunt facta vel in his quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est *sensus moralis ;* prout verò significant ea quæ sunt in æterna gloria, est *sensus anagogicus* (4). Quia verò sensus litteralis est, quem auctor intendit; auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus (Conf. lib. xii, cap. 18 et 19), si etiam secundùm litteralem sensum in una littera sacræ Scripturæ plures sint sensus (5).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd multiplicitas horum sensuum non facit æquivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis; quia, sicut jam dictum est (in corp. art.), sensus isti non multiplicantur propter hoc quòd una vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita nulla confusio sequitur in sacra Scriptura ; cùm om-

(1) Ex græco ἱςορία (inspectione), αἰτιολογία (redditione causæ), ἀναλογία (proportione), ἀλληγορία (unius pro alio enuntiatione).

(2) Qui sensus *mysticus* appellari solet, quasi occultus et sub littera delitescens.

(3) B. Thomas non hic voluit universalem sensûs allegorici descriptionem tradere, sed ita locutus est, quia sensus allegoricus frequentior est in Veteri Testamento quam in Novo. Quapropter sensus allegoricus dici potest, quando res corporaliter gestæ vel gerendæ significant aliquid ad Christum vel ad Ecclesiam militantem pertinens.

(4) Hos quatuor sensus designare solent his versibus : *Littera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas, quò tendas anagogia.*

(5) Putà in illis verbis quæ potissimum urget : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, cap. 18, 19, 20, 21, 24, 28, 31, 32, vel de Filio vel de initio temporis explicatis.

nes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quæ secundùm allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus (Epist. XLVIII contra Vincent. Donat. circ. med.). Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifestè non tradat.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa tria (historia, ætiologia, analogia) ad unum litteralem sensum pertinent. Nam *historia* est, ut ipse Augustinus exponit (loc. cit.), cùm simpliciter aliquid proponitur : *ætiologia* verò, cùm causa dicti assignatur, sicut cùm Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum (Matth. XIX). *Analogia* verò est, cùm veritas unius scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem *allegoria* inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in lib. III suarum Sententiarum (1) solùm tres sensus; scilicet *historicum*, *allegoricum*, et *tropologicum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd sensus parabolicus sub litterali continetur; nam per voces significatur aliquid propriè, et aliquid figurativè. Nec est litteralis sensus ipsa figura; sed id quod est figuratum. Non enim cùm Scriptura nominat *Dei brachium*, est litteralis sensus quòd in Deo sit membrum hujusmodi corporale; sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. Ex quo patet quòd sensui litterali sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum.

# QUÆSTIO II.

## DE DEO, AN DEUS SIT.

Quia igitur principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est, Dei cognitionem tradere, et non solùm secundùm quòd in se est, sed etiam secundùm quòd est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis (art. 7) est manifestum, ad hujus doctrinæ expositionem intendentes : 1° tractabimus de Deo ; 2° de motu rationalis creaturæ in Deum ; 3° de Christo, qui (secundùm quòd homo) via est nobis tendendi in Deum. — Consideratio autem de Deo tripartita erit : 1° namque considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent ; 2° ea quæ pertinent ad distinctionem personarum ; 3° ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso. — Circa essentiam verò divinam : 1° considerandum est an Deus sit ; 2° quomodo sit ; vel potiùs quomodo non sit ; 3° considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent ; scilicet de scientia, de voluntate, et potentia. — Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm Deum esse sit per se notum. — 2° Utrùm sit demonstrabile. — 3° An Deus sit.

### ARTICULUS I. — UTRUM DEUM ESSE SIT PER SE NOTUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. I, art. 2. Et Cont. gent. lib. I, cap. 10 et 11, et De verit. quæst. X, art. 12, et De potent. quæst. VII, art. 2 ad 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui (De fid. orth. lib. I, cap. 3) : « Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta (3). » Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota, quæ, statim cognitis terminis, cognoscuntur ; quod Philosophus attribuit primis demonstrationis princi-

(1) Seu in Prologo, libri primi de Sacramentis fidei qui Sent. VII subnectitur, cap. 6 et 7.

(2) Propositio per se nota dicitur quæ ex solis propriis terminis est nota evidentiâ certâ et infaillibili. Est ergo sensus tituli : utrùm hæc propositio, Deus est, sit per se nota, aut intuitivè evidens.

(3) Sive insita cognitio quòd Deus sit.

piis (Post. lib. I, text. 6, sive cap. 2). Scito enim quia est totum, et quid pars, statim scitur quòd omne totum majus est suà parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen, *Deus*, statim habetur quòd Deus est; significatur enim hoc nomine id quo majus cogitari non potest. Majus autem est quod est in re et intellectu, quàm quod est in intellectu tantùm. Unde cùm intellecto hoc nomine, *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quòd sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Præterea, veritatem esse est per se notum; quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quòd veritas sit. Deus autem est ipsa veritas (Joan. XIV, 6) : *Ego sum via, veritas et vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed *contra*. Nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum (Met. lib. IV, text. 9; Post. lib. I, text. ult.), circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse; secundùm illud (Psal. LII, 1) : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit suum esse, et quidnam sit nos lateat, hæc propositio, *Deus est*, per se nota secundùm se est, licèt non quoad nos.

Respondeo dicendum quòd contingit aliquid esse per se notum dupliciter : uno modo secundùm se, et non quoad nos; alio modo secundùm se, et quoad nos (1). Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quòd prædicatum includitur in ratione subjecti; ut *Homo est animal;* nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia quæ nullus ignorat; ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato et subjecto quid sit; propositio quidem, quantùm in se est, erit per se nota; non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant. Et ideò contingit, ut dicit Boetius (Lib. de hebd.) (2) quòd quædam sunt communes animi conceptiones, per se notæ apud sapientes tantùm; ut *incorporalia in loco non esse*. Dico ergo quòd hæc propositio, *Deus est*, quantùm in se est, per se nota est; quia prædicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum *esse*, ut infra patebit (quæst. III, art. 4). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minùs nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam verò voluptates; quidam autem aliquid aliud (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd fortè ille qui audit hoc nomen, *Deus*, non

(1) Ex cap. 2 libri primi Posteriorum, ubi dicuntur *nobis notiora* quæ incurrunt in sensus nostros; ut sunt singularia; sed absolutè ac simpliciter quæ longiùs ab illis remota sunt, ut sunt universalia.

(2) Sive in libro : *An omne quod est sit bonum*, qui *de hebdomadibus* passim inscribi solet propter hoc initium libri : *Postulas ut ex hebdomadibus nostris*, etc.

(3) Ut suo loco 12 q. 1. referetur ac refelletur singulatim.

intelligit significari aliquid quo majus cogitari non possit, cùm quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quòd quilibet intelligat hoc nomine, *Deus*, significari hoc quod dicitur (scilicet illud quo majus cogitari non potest); non tamen propter hoc sequitur quòd intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectûs tantùm. Nec potest argui quòd sit in re, nisi daretur quòd sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum à ponentibus Deum non esse (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd veritatem esse in communi est per se notum sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

## ARTICULUS II. — UTRUM DEUM ESSE SIT DEMONSTRABILE (2).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 12, 13, 14. Et in quæst. disput. de potent. quæst. VII, art. 3. Et Opusc. III, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia; quia demonstratio facit scire, fides autem est de non apparentibus, ut patet per Apostolum ad Hebræos XI. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea, medium demonstrationis est quòd quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solùm quid non est, ut dicit Damascenus (De orth. fid. lib. I, cap. 4). Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Præterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cùm ipse sit infinitus et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cùm ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quòd Deum esse non possit demonstrari.

Sed *contra* est, quod Apostolus dicit (Rom. I, 20): *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (3). Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse. Primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

CONCLUSIO. — Deum esse, quamvis non à priori, à posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus notiori nobis effectu.

Respondeo dicendum quòd duplex est demonstratio. Una quæ est per causam, et dicitur *propter quid;* et hæc est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia* (4), et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cùm enim effectus aliquis nobis est manifestior quàm sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cùm effectus dependeant à causa, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse, secundùm quòd non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deum esse, et alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur (Rom. I) non sunt

(1) Argumentum quod hìc sanctus Thomas refellit est argumentum ontologicum antè à sancto Anselmo et postea à Cartesio prolatum. Vid. sanct. Anselm. *Proslogium*, cap. 3, et *Monologium*, cap. 104 et Cartesian. *Principia philosophiæ*.

(2) Ex articulo habes quomodo per rationem convincas errorem quorumdam (ut refert sanctus Thomas, Cont. gent. lib. I, cap. 12), dicentium non posse à posteriori demonstrari Deum esse.

(3) Vid. Sap. XIII, Ps. CXXXV.

(4) Demonstratio *propter quid* dicitur demonstratio *à priori;* demonstratio *quia* dicitur demonstratio *à posteriori*. Deum esse demonstrari potest *à posteriori*, id est ab effectibus; sed *à priori* probari nequit, id est, Dei existentia non est veritas evidentia interna, apodictica, ut aiunt.

articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud, quod secundùm se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causæ ad demonstrandum causam esse; et hoc maximè contingit in Deo quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quæstio *quid est* sequitur ad quæstionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut posteà ostendetur (quæst. XIII, art. 1). Unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen *Deus*.

Ad *tertium* dicendum, quòd per effectus non proportionatos causæ non potest perfecta cognitio de causa haberi; sed tamen ex quocumque effectu manifesto nobis potest demonstrari causam esse (1), ut dictum est (in corp. art.). Et sic, ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse; licèt per eos non perfectè possimus eum cognoscere secundùm suam essentiam.

## ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT (2).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. I, art. 1. Et Cont. gent. lib. I, cap. 13. Et Opusc. III, cap. 3. Et in quæst. disp. de verit. quæst. I, art. 4 ad 7. Et quæst. IV de potent. art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine, *Deus;* scilicet quòd sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Præterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit (3) per plura. Sed videtur quòd omnia quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quòd Deus non sit; quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea verò quæ sunt à proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed *contra* est, quod dicitur (Exod. III, 14) ex persona Dei : *Ego sum qui sum.*

CONCLUSIO. — Necesse est in rerum natura inveniri unum primum ens immobile, primum efficiens, necessarium, non ex alio; maxime ens, bonum, et optimum; primum gubernans per intellectum, et omnium ultimum finem, qui Deus est.

Respondeo dicendum quòd Deum esse, quinque viis probari potest. — Prima autem et manifestior via est, quæ sumitur ex parte motùs. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundùm quòd est in potentia ad illud ad quod movetur. Movet autem aliquid secundùm quòd est actu (4); movere enim nihil aliud est quàm educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundùm idem, sed solùm secundùm diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia.

(1) Si ita proprius effectus est illius causæ ut alterius esse non possit.

(2) Hinc habes quomodo per rationem interimas errorem atheorum dicentium nullum Deum esse.

(3) Juxta illud ex Philosopho, De partibus animalium, lib. III, cap. 4. *Ubicumque fieri potest, melius est unum esse quam plurima.*

(4) Ut videre est partim Phys. lib. III, text. 9, 14, 16, partim Phys. lib. VIII, text. 40.

Impossibile est ergo quòd, secundùm idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quòd moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id à quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hìc autem non est procedere in infinitum (1), quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quòd sunt mota à primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quòd est motus à manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod à nullo movetur; et hoc omnes intelligunt *Deum*.— Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile quòd aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quòd in causis efficientibus procedatur in infinitum (2), quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura, sive unum tantùm. Remotà autem causà, removetur effectus. Ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes *Deum* nominant. — Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possibilia esse et non esse; cùm quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse; quia quod possibile est non esse, quandòque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquandò nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quòd aliquid inciperet esse; et sic modò nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quòd procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (in isto artic.). Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt *Deum*.— Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur (3). Invenitur enim in rebus aliquid magis et minùs bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minùs dicuntur de diversis, secundùm quòd appropinquant diversimodè ad aliquid quod maximè est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maximè calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maximè ens. Nam quæ sunt maximè vera, sunt maximè entia, ut dicitur (Metaph. lib. II, text. 4) (4). Quod autem dicitur maximè tale

(1) Ita expressè quoque, Physic., lib. VI, text. 5, propè finem, cùm probatur sicut hic nihil moveri à seipso sed ab alio.

(2) Quando sunt causæ per se, non per accidens; juxta illud Phys. lib. II, text. 50. *Causa per se definita est: Causa per accidens indefinita quia et infinita uni accidunt.* Ut et Metaph. lib. II, text. 5

(3) Similiter etiam ratiocinatur Augustinus de Civit. Dei, lib. VIII, cap. 6, ex inæqualitate perfectionis quæ in rebus inter se comparatis quomodolibet invenitur : aut et Anselmus, cap. L sui Monologii probans non esse inæquales nisi per primam causam, etc.

(4) Ubi dicitur *verissimum id esse quod aliis est causa ut vera sint;* sicut et *ens maximè* quod est aliis causa ut sint, etc.

in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis ; sicut ignis, qui est maximè calidus, est causa omnium calidorum ; ut in eodem libro dicitur (ex eod.). Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis ; et hoc dicimus *Deum*. — Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quòd aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. Quod apparet ex hoc quòd semper aut frequentiùs eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum (1). Unde patet quòd non à casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta à sagittante. Ergo est aliquid intelligens, à quo omnes res naturales ordinantur ad finem ; et hoc dicimus *Deum*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut dicit Augustinus (Enchir. cap. 11) : « Deus cùm sit summè bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeò omnipotens et bonus, ut benè faceret etiam de malo. » Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad *secundum* dicendum, quòd, cùm natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quæ à natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quæ non sit ratio et voluntas humana ; quia hæc mutabilia sunt et defectibilia. Oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile, et per se necessarium ; sicut ostensum est (in corp. art.).

## QUÆSTIO III.

### DE DEI SIMPLICITATE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit ; non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potiùs quomodo non sit. — 1° Ergo considerandun est quomodo non sit. — 2° Quomodo à nobis cognoscatur. — 3° Quomodo nominetur. — Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt ; utpote compositionem, motum, et alia hujusmodi. — 1° Ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes : 2° Inquiretur de perfectione ipsius. — 3° De infinitate ejus. — 4° De immutabilitate. — 5° De unitate. — Circa primum quæruntur octo. — 1° Utrùm Deus sit corpus quasi compositionem habens ex partibus quantitatis. — 2° Utrùm sit in eo compositio formæ et materiæ. — 3° Utrùm sit in eo compositio quidditatis, sive essentiæ, vel naturæ, et subjecti. — 4° Utrùm sit in eo compositio quæ est ex essentia et *esse*. — 5° Utrùm sit in eo compositio generis et differentiæ. — 6° Utrùm sit in eo compositio subjecti et accidentis. — 7° Utrùm sit quocumque modo compositus vel totaliter simplex. — 8° Utrùm veniat in compositionem cum aliis.

### ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT CORPUS (2).

De his etiam Cont. gent. I, c. 20, ut et lib. II, c. 3, et lib. IV, c. 11. Et Opusc. III, c. 16 et 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo tri-

(1) Sic Boetius, De consol. lib. III, prosa 12 : *Non tam certus naturæ ordo procederet, nisi unus esset qui quod nexuit contineret. Hoc quicquid est, Deum nomino*, etc. Idem Athanas. Cont. gentes et Greg. Naz. orat. 34.

(2) Ex articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim anthropomorphitarum dicentium Deum esse corporeum, sive habere membra, ut homines.

nam dimensionem. Dicitur enim (Job, XI, 18) : *Excelsior cœlo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terrâ mensura ejus, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.

2. Præterea, omne figuratum est corpus, cùm figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cùm scriptum sit (Gen. I, 26) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Figura enim imago dicitur, secundùm illud (Hebr. I, 3) : *Cùm sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus;* id est, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas; dicitur enim (Job XL, 4) : *Si habes brachium ut Deus;* et (Psalm. XXXIII, 16, et CXVII, 16) : *Oculi Domini super justos;* et *Dextera Domini fecit virtutem.* Ergo Deus est corpus.

4. Præterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo; dicitur enim (Is. VI, 1) : *Vidi Dominum sedentem;* et (Is. III, 13) : *Stat ad judicandum Dominus* (1). Ergo Deus est corpus.

5. Præterea, nihil potest esse terminus localis *à quo*, vel *ad quem*, nisi sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis, ut *ad quem*, secundùm illud (Psal. XXXIII, 16) : *Accedite ad eum, et illuminamini;* et ut *à quo*, secundùm illud (Hier. XVII, 13) : *Recedentes à te, in terra scribentur.* Ergo Deus est corpus.

Sed *contra* est quòd dicitur (Joan. IV, 44) : *Spiritus est Deus.*

CONCLUSIO. — **Cùm Deus sit primum movens immotum, ac primum ens, et omnium nobilissimum, impossibile est corpus esse.**

Respondeo dicendum absolutè Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest. — 1° Quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem suprà (quæst. II, art. 3) quòd Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quòd Deus non est corpus. — 2° Quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia (2). Licèt enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prior sit tempore potentia quàm actus, simpliciter tamen prior est actus quàm potentia; quia quod est in potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu. Ostensum est autem suprà (quæst. præc. art. 3) quòd Deus est primum ens. Impossibile est igitur quòd in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia; quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus. — 3° Quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum manifestum est quòd est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit inquantum corpus; quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quòd vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut suprà dictum est (quæst. I, art. 9), sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus cor-

(1) Sicut et Psal. IX, 5; Psal. XLVI, 9; Psal. LXXIX, 2, *sedens*; Psal. LXXXI, 1; Amos, VII, 7; Amos. IX, 1, *stans* describitur.

(2) Quid intelligendum sit per actum et potentiam S. Thomas per varia exempla in commentariis Metaphysicorum (lib. IX) manifestat. Dicimus, inquit, in ligno esse imaginem Mercurii potentia et non actu, antequàm lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse in actu imago Mercurii in ligno. Et similiter in aliquo toto continuo pars ejus. Pars enim, putà medietas, est in potentia, in quantum possibile est ut pars illa auferatur à toto per divisionem totius, sed diviso toto, jam erit pars illa in actu. Similiter sciens et non speculans, est potens considerare sine consideratione. Sed hoc scilicet speculari sive considerare est esse in actu.

poralium. Unde, cùm trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ quantitatem virtualem ipsius designat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 9) : « Per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis; per latitudinem verò, superextensio ejus ad omnia; inquantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundùm corpus (1), sed secundùm id quo homo excellit alia animalia : Unde (Gen. I, 26) postquàm dictum est : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subditur, *ut præsit piscibus maris*, etc. Excellit autem homo omnia animalia quantùm ad rationem et intellectum. Unde secundùm intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis, ratione suorum actuum secundùm quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre. Unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et simile est de aliis partibus.

Ad *quartum* dicendum, quòd etiam ea quæ ad situm pertinent, non attribuuntur Deo, nisi secundùm quamdam similitudinem; sicut dicitur *sedens*, propter suam immobilitatem et auctoritatem; et *stans*, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur ei.

Ad *quintum* dicendum, quòd ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cùm ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur. Et sic accessus et recessus sub similitudine localis motùs designant spiritualem affectum.

## ARTICULUS II. — UTRUM IN DEO SIT COMPOSITIO FORMÆ ET MATERIÆ (2).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 12 et 26. Et Opusc. III, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo sit compositio formæ et materiæ. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma; quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo; introducitur enim (Hebr. x, 38) ex persona Dei : *Justus autem meus ex fide vivit; quòd si subtraxerit se* (3), *non placebit animæ meæ*. Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, ira, gaudium et hujusmodi, sunt passiones conjuncti, ut dicitur (De an. lib. II, text. 12, 14 et 15). Sed hujusmodi attribuuntur Deo in Scriptura. Dicitur enim (Psal. CV, 40) : *Iratus est furore Dominus in populum suum*. Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Præterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum; non enim de multis prædicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

Sed *contra*. Omne compositum ex materia et forma est corpus (4); quantitas enim dimensiva est quæ primò inhæret materiæ. Sed Deus non est

(1) Ut explicabant Audiani apud Epiphanium hæresi 70, § 2.

(2) Ex articulo habes quomodo interimas hæresim agarenorum dicentium Deum habere animam alterius substantiæ minoris essentia.

(3) Juxta 70 ex Habacuch 2, vers. 3, ubi Vulgata legit, *Non erit recta anima ejus in semetipso*.

(4) Non omnes hoc concedunt, sed fuerunt qui ponebant aliquod corpus simplex, utpote cœleste, carens materiâ et formâ; quidam verò existimaverunt aliquid posse esse compositum ex materia et forma, et tamen non esse corpus; ejusmodi

corpus, ut ostensum est (art. præc.). Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit actus purus, primum bonum et optimum, et primum agens simpliciter, non est aliqua materia in ipso.

Respondeo dicendum quòd impossibile est in Deo esse materiam. 1° Quidem, quia materia est id quod est in potentia (1). Ostensum est autem (quæst. II, art. 3) quòd Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materia et forma. 2° Quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quòd sit bonum per participationem, secundùm quòd materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem; quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materia et forma. 3° Quia unumquodque agens agit per suam formam; unde secundùm quòd aliquid se habet ad formam, sic se habet ad hoc quòd sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quòd sit primò et per se forma. Deus autem est primum agens, cùm sit prima causa efficiens, ut ostensum est (quæst. II, art. 3) (2). Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima attribuitur Deo per similitudinem actûs : quòd enim volumus aliquid, ex anima nostra est; unde illud dicitur esse placitum animæ Dei, quod est placitum voluntati ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quòd ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundùm similitudinem effectûs; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphoricè vocatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd formæ quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quæ non potest esse in alio, cùm sit primum subjectum substans; forma verò quantùm est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest à pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quòd non potest recipi in alio; et hujusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quòd habeat materiam.

## ARTICULUS III. — UTRUM SIT IDEM DEUS QUOD SUA ESSENTIA VEL NATURA (3).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 21 et 45. Et Opusc. III, cap. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quæ est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quòd Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ; quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura;

qui composita putabant esse angelos; ideò sanctus Thomas non fuit contentus ostendisse quòd Deus non sit corpus.

(1) Materia est illud ex quo res fiunt, ac proinde in ordine entis nihil aliud est quàm pura potentia versatilis in omnes entium naturalium modos. Per formam materia fit ens actu et quælibet res in sua specie constituitur. Quapropter forma generalissimè sumpta est id, quod dat esse, ut dicit D. Thomas, opusc. 31, seu id quo res est id, quod est. Dicitur etiam *actus*, eo quod constituat et determinat rem ad aliquem certum essendi modum, sicut materia dicitur *potentia*, eo quod sit de se indifferens ad omnes essendi modos.

(2) Cùm probatum est ex ratione causæ efficientis quòd sit.

(3) Hic quæritur utrùm Deus careat compositione substantiali ex natura et supposito. Hinc habes quomodo interimas errorem in fide Gilberti cognomine Porretani negantis quòd Deus esset veritas vel deitas, propriè loquendo, sed interpretantis, Deus est veritas, id est, verus. Qui meritò fuit damnatus in concilio Remensi contra illum congregato (Vid. S. Bernard. serm. 80 sup. Cant. cantic.).

non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas.

Sed *contra*. De Deo dicitur quòd est vita, et non solùm quòd est vivens, ut patet (Joan. XIV, 6) : *Ego sum via, veritas, et vita*. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

CONCLUSIO. — Cùm Deus non sit ex materia et forma compositus, idem est quod sua essentia et natura.

Respondeo dicendum quòd Deus (1) est idem quod sua essentia vel natura. Ad cujus intellectum sciendum est, quòd in rebus compositis ex materia et forma, necesse ést quòd differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se tantùm illa quæ cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, scilicet illud quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei. Non enim cadunt in definitione hominis hæ carnes et hæc ossa; aut albedo, vel nigredo, vel aliqua hujusmodi. Unde hæ carnes et hæc ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate; et tamen in eo quod est homo includuntur. Unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hæc non est totaliter idem homo et humanitas. Sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his igitur quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quòd ipsæ formæ sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura (2). Et sic, cùm Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est (art. præc.), oportet quòd Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, à quibus cognitionem accipimus. Et ideò de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus substantiam; quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas, vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectûs nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad *secundum* dicendum, quòd effectus Dei imitantur ipsum non perfectè, sed secundùm quod possunt; et hoc ad defectum imitationis pertinet, quòd id quod est simplex et unum, non potest repræsentari nisi per multa; et sic accidit in eis compositio, ex quâ provenit quòd in eis non est idem suppositum quod natura.

## ARTICULUS IV. — UTRUM IN DEO SIT IDEM ESSENTIA ET ESSE (3).

De his etiam I, dist. 8, quæst. I, art. 1. Et Cont. gent. lib. I, cap. 22 et 25, ut et lib. II, cap. 52 Et lib. IV, cap. 11, text. 4, et De potent. quæst. VII, art. 2, et quodl. 3, quæst. III, et Opusc. II, cap. 11, 12, 109.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit idem essentia et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla

(1) Per Deum sic intelligitur qui veram habet deitatem, sive is sit Pater, sive Filius, sive Spiritus sanctus.

(2) Intrinsecè scilicet per aliquid superadditum quod petatur ex principiis rei. Sed extrinsecè tamen differt, putà per ipsum esse quod naturæ advenit ab extrinseca causa : Deus autem nec intrinsecè nec extrinsecè differt, quia per essentiam habet esse. Unde in eo solo verè natura de supposito prædicatur, ut supponitur ex hoc loco, 3ª part. quæst. XVII, art. 1. Sed in angelis quodammodo tantùm ac secundùm quid, ut hinc inferri potest.

(3) *Esse* hic sumitur pro existentia. Ex articulo habes quomodo per rationem demonstres meritò dictum fuisse à Deo (*Ex.* III): *Ego sum qui sum.*

fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo quòd Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundùm illud (Sap. XIV, 21) : *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*. Ergo esse Dei non est ejus essentia.

2. Præterea, de Deo scire possumus an sit, ut suprà dictum est (quæst. II, art. 2 ad 3). Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus ; sive quidditas vel natura.

Sed *contra* est, quod Hilarius dicit (De Trin. lib. VII, non longè à princ.) : « Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas. » Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

CONCLUSIO. — Deus, cùm sit primum efficiens, ac actus purus, et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab esse habet.

Respondeo dicendum quòd Deus non solùm est sua essentia, ut ostensum est (art. præc.), sed etiam suum esse; quod quidem multipliciter ostendi potest. 1° Quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum : vel à principiis essentiæ, sicut accidentia propria consequentia speciem ; ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei : vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quòd esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel à principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quòd esse sit causatum tantùm ex principiis essentialibus rei; quia nulla res sufficit ad hoc quòd sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quòd illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo; quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quòd in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia. 2° Quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quòd ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cùm igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est suprà (quæst. II, art. 3), sequitur quòd non sit aliud in eo essentia quàm suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. 3° Quia sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum (1) per participationem; ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem : Deus autem est sua essentia, ut ostensum est (art. præc.). Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solùm sua essentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit quòd non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quòd sibi fiat additio : sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem ; sed nec de ratione ejus est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum; secundo modo esse sine additione, est esse commune (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd esse dupliciter dicitur : Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, nec ejus essentiam, sed

(1) Ut ferrum candens et similia.

(2) Quasi nimirum *sine additione* ens tum dicitur negativè ; quia non in esse perfecto et completo consideratur quale habere potest. Esse autem divinum *sine additione* dicitur positivè, quia omninò perfectum est, nec ei potest quidquam addi.

solùm secundo modo. Scimus enim quòd hæc propositio quam formamus de Deo, cùm dicimus, *Deus est*, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus, ut suprà dictum est (quæst. II, art. 2).

## ARTICULUS V. — UTRUM DEUS SIT IN GENERE ALIQUO.

De his etiam I, dist. 8, quæst. IV, art. 2, et dist. 19, quæst. IV, art 2. Et Cont. gent. lib. I, cap. 17 et 25. Et De potent. quæst. VII, art. 3. Et Opusc. II, cap. 12. Et Opusc. XLII, cap. 3 et 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maximè convenit Deo Ergo Deus est in genere substantiæ.

2. Præterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis; sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem (1) (Metaph. lib. x). Ergo Deus est in genere substantiæ.

Sed *contra*. Genus est prius secundùm intellectum (2) eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo nec secundùm rem, nec secundùm intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit actus purus, neque in eo esse ab essentia distinguatur, ac cujuscumque generis principium sit, in nullo directè vel reductivè genere est.

Respondeo dicendum quòd aliquid est in genere dupliciter : uno modo simpliciter et propriè, sicut species quæ sub genere continentur; alio modo per reductionem, sicut principia et privationes; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; cæcitas autem et omnis privatio reducitur ad genus sui habitûs (3). Neutro autem modo Deus est in genere. Quòd enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest. *Primò* quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id à quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur à natura sensitiva per modum concretionis (4); hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet; rationale verò sumitur à natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet (5). Intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam; et similiter manifestum est in aliis. Unde cùm in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quòd sit in genere tanquam species. *Secundò*, quia cùm esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est (art. præc.); si Deus esset in aliquo genere, oporteret quòd genus ejus esset ens. Nam genus significat essentiam rei, cùm prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus (Metaph. lib. III, text. 10) quòd ens non potest esse genus alicujus. Omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis. Nulla autem differentia potest inveniri quæ esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quòd Deus non sit in genere. *Tertiò*, quia omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundùm esse. Non enim idem est esse hominis et equi (6); nec hujus hominis et illius hominis. Et sic oportet quòd quæcumque sunt in genere, differant in eis esse, et quod quid est, id est, essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est (art. præc.). Unde manifestum est quòd Deus

(1) Sic designatur per antonomosiam Averroës.

(2) Seu rationem vel conceptum.

(3) Largè *habitum* usurpando prout quamlibet rei affectionem comprehendit; non strictè tantùm, ut est prima species qualitatis.

(4) Hoc est considerata in concreto.

(5) Non simpliciter tantùm sed cum discursu, si strictè ac propriè sumatur, ut hìc : Unde non ut ratio adæquata *intellectivum* assignatur, sed ut ad illam præsuppositum ac pertinens.

(6) Aliâ utrobique acceptione ; nempe non idem esse specificum hìc, et mox non idem esse individuale.

non est in genere sicut species. Ex hoc patet quòd non habet genus, neque differentias (1), neque est definitio ipsius, neque demonstratio, nisi per effectum; quia definitio est ex genere et differentia; demonstrationis autem medium est definitio. —Quòd autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quòd principium quod reducitur ad aliquod genus, non se extendit ultra genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ; et unitas, quantitatis discretæ (2). Deus autem est principium totius esse, ut infrà ostendetur (quæst. XLIV, art. 1). Unde non continetur in aliquo genere, sicut principium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd substantiæ nomen non significat hoc solùm quod est per se esse; quia hoc quod est esse non potest per se esse genus, ut ostensum est (in corp. art.), sed significat essentiam cui competit sic esse, id est, per se esse; quod tamen esse non est ipsa ejus essentia. Et sic patet quòd Deus non est in genere substantiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit de mensura proportionata. Hanc enim oportet esse homogeneam (3) mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quòd unumquodque tantùm habet de esse quantùm ei appropinquat.

## ARTICULUS VI. — UTRUM IN DEO SINT ALIQUA ACCIDENTIA.

De his etiam I, dist. 8, quæst. IV, art. 3. Et Cont. gent. lib. I, cap. 23 et 31. Et De potent. quæst. VII, art. 4. Et Opusc. III, cap. 13, 23, 37, 65 et 66.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo sint aliqua accidentia. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur (Phys. lib. I, text. 27 et 30). Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur quòd calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Præterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum; quod est inconveniens.

Sed *contra*. Omne accidens in subjecto est. Deus autem non potest esse subjectum; quia « forma simplex non potest esse subjectum, » ut dicit Boetius (De Trinit. ant. med.). Ergo in Deo non potest esse accidens.

CONCLUSIO. —Cùm Deus sit actus purus, ac ipsum esse, primumque ens, ac prima causa, in eo nullum accidens esse potest.

Respondeo dicendum quòd secundùm præmissa manifestè apparet quòd in Deo accidens esse non potest. *Primò* quidem, quia subjectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum; subjectum enim secundùm accidens est aliquo modo in actu : esse autem in potentia, omninò removetur à Deo, ut ex prædictis patet (quæst. II, art. 3). *Secundò,* quia Deus est suum esse. Nam, ut Boetius dicit (Lib. de hebd.), licèt id quod est, aliquid aliud possit habere adjunctum; tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest; sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quàm calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet præter calorem. *Tertiò,* quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cùm Deus sit simpliciter primum ens, in eo nihil potest esse per accidens. Sed nec accidentia per se (4) in eo esse possunt; sicut risibile est per se accidens

(1) Quas et Cyrillus rursum à natura Dei removet, lib. XXXI Thesauri; quia *omne id quod recipit differentiam* (inquit) *est compositum, Deus autem omninò simplex.*

(2) Ita vocatæ quia partes illius à se invicem disjunctæ sunt, nec termino communi copulantur.

(3) Vel ejusdem generis et naturæ cum illo, juxta vim græcæ vocis.

(4) Sic dicuntur quia per se consequuntur subjectum, vel secundum aliquem modum dicendi per se immediatè illi conveniunt; ex Poster. lib. I, cap. 4, text. 8.

hominis; quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cùm sit causa prima. Unde relinquitur quòd in Deo nullum sit accidens (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus et sapientia non univocè (2) dicuntur de Deo et de nobis, ut infrà patebit (quæst. XIII, art. 5). Unde non sequitur quòd sint accidentia in Deo, sicut in nobis.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ, sicut in priora; quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse (3).

## ARTICULUS VII. — UTRUM DEUS SIT OMNINO SIMPLEX (4).

De his etiam I, dist. 8, quæst. IV, art. 1. Et Cont. gent. lib. I, cap. 16, 18, 19. Et De potent. quæst. VII, art. 1. Et Opusc. III, cap. 9 et 25, et De causis, lect. 21.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit omninò simplex. Ea enim quæ sunt à Deo, imitantur ipsum; unde à primo ente sunt omnia entia; et à primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt à Deo, nihil est omninò simplex. Ergo nec Deus.

2. Præterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus; sicut corpora mixta elementis, et animalia plantis. Ergo non est dicendum quòd Deus sit omninò simplex.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 6 et 7) quòd « Deus verè et summè simplex est. »

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit primum ens, prima causa, actus purus, et ipsum esse, omni prorsus simplicitate gaudet.

Respondeo dicendum quòd Deum esse omninò simplicem, multipliciter potest esse manifestum. *Primò* quidem per supradicta (art. præc.). Cùm enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est neque compositio formæ et materiæ; neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse; neque in eo sit compositio generis et differentiæ, neque subjecti et accidentis; manifestum est quòd Deus nullo modo compositus est, sed est omninò simplex. *Secundò*, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut suprà ostensum (quæst. II, art. 3). *Tertiò*, quia omne compositum causam habet. Quæ enim secundùm se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut suprà ostensum est (quæst. II, art. 3) cùm sit prima causa efficiens. *Quartò*, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum. Quod in Deo non est (5); quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt in potentia respectu totius. *Quintò*, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes.

(1) Etsi nullum sit in Deo accidens prædicamenti, ut vocant, quod in eo inhæreat : de ipso tamen aliquod accidens prædicabile dici potest; nimirùm per externam prædicationem et ratione mutationis non Deo, sed in creatura factæ; sic in tempore dicitur Dominus et Creator.

(2) Univoca dicuntur ab Aristotele : quorum nomen commune est, et essentia per nomen significata simpliciter eadem; sic Petrus et Joannes sunt univoca respectu hominis.

(3) Confer Sum. cont. Gentes, lib. I, cap. 25.

(4) Est de fide. Hanc doctrinam definit Innocent. III in concil. generali Latran. IV, cap. *Firmiter*, ità dicens : *Tres quidem personæ, sed una essentia, substantia seu natura simplex omninò.*

(5) Vel transpositis verbis : *In omni composito oportet esse potentiam et actum; quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes in potentia respectu totius ; quod in Deo non est.*

In totis verò similium partium, licèt aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et pars aquæ est aqua, aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium; non enim si tota aqua est bicubita, est pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quòd scilicet habeat aliquid quod non est ipsum; putà in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi; tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cùm Deus sit ipsa forma vel potiùs ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius (De Trin. lib. VII) dicens : « Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur. »

Ad *primum* dicendum, quòd ea quæ sunt à Deo, imitantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quòd sit aliquo modo compositum, quia ad minus, esse ejus est aliud quàm quod quid est (1), ut infra patebit (quæst. IV, art. 3, arg. 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd apud nos composita sunt meliora simplicibus; quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno, sed in multis. Sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infrà ostendetur (quæst. IV, art. 1, et quæst. VI, art. 2).

**ARTICULUS VIII.** — UTRUM DEUS IN COMPOSITIONEM ALIORUM VENIAT (2).

De his etiam I, dist. 8, quæst. III, art 2. Et Cont. gent. lib. I, cap. 17, 27, 28. Et De verit. quæst. XXI, art. 6. Et De malo, quæst. XVI, art. 11. Et Opusc. II, cap. 12, 18, 24.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius (Cœl. hier. cap. 4, à princ.) : « Esse omnium est, quæ esse super esse est, Deitas; » sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma; dicit enim Augustinus (Lib. de verbis Domini, serm. XXXIII) quòd Verbum Dei, quod est Deus, « est forma quædam non formata. » Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicujus compositi.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus, et materia prima, sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitùs sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediæ. Quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt; et ita oportet ea esse composita. Sed Deus et materia prima sunt omninò simplicia. Ergo nullo modo differunt.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 2, parùm à princ.) quòd « neque tactus est ejus, scilicet Dei, neque alia quædam ad partes commiscendas communio. » — Præterea, dicitur (De causis, prop. 20) (3) quòd causa prima regit omnes res, præterquàm quòd commisceatur eis.

CONCLUSIO. — Deus prima causa efficiens, ac primum simpliciter ens et agens cùm sit, impossibile est in alicujus compositionem venire, vel ut mundi anima, vel ut forma seu materia, ut quidam falsò existimaverunt.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim

(1) Essentia realiter differt ab existentia in creaturis Conf. Sum. cont. gent. lib. II, cap. 52).

(2) Articulus est 1° contra Marcum Varronem qui (test. Aug. de Civit. lib. VII, cap. 6) posuit quòd Deus esset anima mundi; 2° contrà Almarianos qui contendunt Deum esse principium formale omnium rerum et quorum dogma perversissimum à concilio Lateran. IV damnatum fuit; 3° contra Davidem de Dinando, qui stultissimè asseruit Deum esse materiam primam; 4° contra philosophos recentiores qui pantheismum admittunt.

(3) Inter opera Philosophi post 12 libros Metaph. in antiquis exemplaribus : Non ejus tamen hoc opus est, sed, ut notat sanctus Thomas, videtur ab aliquo philosophorum arabum excerptus ex libro Procli Platonis cui titulus est : *Elevatio theologica.*

posuerunt quòd Deus esset anima mundi; ut patet per Augustinum (De civit. Dei, lib. VII, cap. 6), et ad hoc etiam reducitur, quòd quidam dixerunt Deum esse animam primi cœli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum; et hæc dicitur fuisse opinio Almaricianorum. Tertius error fuit Davidis de Dinando, qui stultissimè posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire; nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. *Primò* quidem, quia suprà diximus (quæst. II, art. 3), Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solùm in idem specie; homo enim genèrat hominem. Materia verò cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie; quia hoc est in potentia, illud verò in actu. *Secundò*, quia cùm Deus sit prima causa efficiens, ejus est primò et per se agere (1). Quod autem venit in compositionem alicujus, non est primò et per se agens, sed magis compositum; non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi. *Tertiò*, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma quæ sunt primæ partes compositorum. Nam materia est in potentia; potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet (quæst. III, art. 1). Forma autem, quæ est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem (quæst. II, art. 3) quòd Deus est primum ens simpliciter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd deitas dicitur esse omnium effectivè et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum est forma exemplaris; non autem forma quæ est pars compositi.

Ad *tertium* dicendum, quòd simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis; hoc enim compositorum est: homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quæ quidem differentiæ non differunt ampliùs ab invicem aliis differentiis; unde si fiat vis in verbo, non propriè dicuntur differre, sed diversa esse. Unde, secundùm Philosophum (Met. lib. X, text. 24 et 25), « diversum absolutè dicitur, sed omne differens aliquo differt. » Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis; unde non sequitur quòd sint idem.

## QUÆSTIO IV.

### DE DEI PERFECTIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundùm quòd perfectum est, sic dicitur bonum: Primò agendum est de perfectione divina; secundò de ejus bonitate. Circa primum quæruntur tria. 1° Utrùm Deus sit perfectus. — 2° Utrùm Deus sit universaliter perfectus; id est, omnium in se perfectiones habens. — 3° Utrùm creaturæ similes Deo dici possint.

### ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT PERFECTUS (2).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 28. Et De verit. quæst. II, art. 3 et 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse perfectum non conveniat

(1) Quatenus primò agit ut causa prima, et quatenus agit per se ut independens.

(2) Ex articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Algazelis asserentis: quòd in Deo bonitas, sanctitas et aliæ perfectiones non dicunt aliquid positivè, sed tantùm dicuntur per remotionem aut negativè.

Deo. Perfectum enim dicitur, quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Præterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta. Semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, ostensum est suprà (quæst. præc. art. 4) quòd essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cùm sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Matth. v, 48) : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.*

CONCLUSIO. — Deus cùm sit activum principium, perfectissimum esse oportet.

Respondeo dicendum, quòd, sicut Philosophus narrat (Met. lib. XII, text. 40), quidam antiqui philosophi, scilicet pythagorici et Speusippus (1), non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantùm; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cùm enim materia, inquantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quòd primum principium materiale sit maximè in potentia, et ita maximè imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis ; et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, inquantum hujusmodi, est in potentia; ita agens inquantum hujusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maximè esse in actu, et per consequens maximè perfectum. Secundùm hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundùm quòd est in actu. Nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundùm modum suæ perfectionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicit Gregorius (Mor. lib. v, cap. 29) : « Balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus. » Quod enim *factum* non est, *perfectum* propriè dici non potest. Sed quia in his quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cùm de potentia educitur in actum, transsumitur hoc nomen, *perfectum*, ad significandum omne illud cui non deest esse in actu ; sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

Ad *secundum* dicendum, quòd principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab aliquo perfecto. Nam semen, licèt sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur (2). Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid in actu ; cùm ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

Ad *tertium* dicendum, quòd ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cùm enim dico esse hominis vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

(1) Speusippus, non Leucippus ut in editione Cajet. et aliis. Vid. *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videntur ex Aristotele* (Dissert. auctor. Ravaisson).

(2) Pythagoricis ac Speusippo non, ut Platoni, placuerat primum omnium principium bonum ipsum, bonum per se esse et in gratiam eorum systematis, à plantis et animalibus exemplum sumebant, quibus semina, unde initium habent, pulchri bonique causæ sunt. Quod impugnat Aristoteles (Met. lib. XII, cap. 7).

## ARTICULUS II. — UTRUM IN DEO SINT PERFECTIONES OMNIUM RERUM.

De his etiam Sent. III, dist. 2, art. 2 et 3, et Cont. gent. lib. I, cap. 28 et 31, et lib. II, cap. 2, et Opusc. III, cap. 21, 22, 28, 35.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est (quæst. præc. art. 7). Sed perfectiones rerum sunt multæ et diversæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositæ. Unaquæque enim res perficitur per suam differentiam specificam; differentiæ autem, quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositæ. Cùm ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quòd non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Præterea, vivens est perfectius quàm ens, et sapiens quàm vivens. Ergo et vivere est perfectius quàm esse, et sapere quàm vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitæ et sapientiæ, et alias hujusmodi perfectiones.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 5) quòd « Deus in una essentia omnia præhabet (1). »

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit prima causa effectiva omnium, et ipsum esse per se subsistens, eminentiori modo oportet omnium perfectiones habere.

Respondeo dicendum quòd in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas, quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator (Met. lib. v, text. 21). Et hoc quidem ex duobus considerari potest. *Primò* quidem, quia quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundùm eamdem rationem, si sit agens univocum (2), ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum (3), sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quòd effectus præexistit virtute in causa agente. Præexistere autem in virtute causæ agentis non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licèt præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo; eo quòd materia, inquantum hujusmodi, est imperfecta; agens verò, inquantum hujusmodi, est perfectum. Cùm ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundùm eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius (De div. nom. cap. 5, à med. lect. 1), dicens de Deo, quòd « non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa (4). » — *Secundò* verò ex hoc quod supra ostensum est (quæst. III, art. 4), quòd Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quòd totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quòd si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideò est, quia calor non participatur secundùm perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cùm Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundùm hoc enim aliqua perfecta sunt quòd aliquo modo esse habent. Unde sequitur quòd nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius (De div. nom. cap. 5, à med. lect. 1),

(1) Omnium rerum perfectiones simpliciter simplices sunt in Deo formaliter, aliæ verò sunt in illo eminenter.

(2) Agens univocum et illius effectus sunt ejusdem naturæ.

(3) Agens æquivoquum largè sumptum et illius effectus habent tantùm inter se quamdam proportionem.

(4) Sive, non ita unam entitatem continet ut aliam non contineat : vel non ita est hoc ens particulare, ut non sit aliud ens quodlibet.

dicens « quòd Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscriptè totum in se ipso uniformiter esse præaccipit. » Et postea subdit quòd « ipse est esse subsistentibus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut sol, ut dicit Dionysius (De div. nom cap. 5, à med. lect. 1) « sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter præaccipit; ita multò magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundùm naturalem unionem. Et sic quæ sunt diversa et opposita in se ipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut in eodem cap. idem Dionysius dicit, licèt ipsum esse sit perfectius quàm ipsa vita, et ipsa vita quàm ipsa sapientia, si considerentur secundùm quòd distinguuntur ratione; tamen vivens est perfectius quàm ens tantùm; quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens et vivens. Licèt igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quòd illud quod participat esse, participet ipsum secundùm omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

**ARTICULUS III.** — UTRUM ALIQUA CREATURA POSSIT ESSE SIMILIS DEO (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 29, et lib. II, cap. 2, et De verit. quæst. II, art. 12, et De potent. quæst. VII, art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim (Psal. LXXXV, 8) : *Non est similis tui in diis, Domine.* Sed inter omnes creaturas excellentiores sunt quæ dicuntur dii participativè. Multò ergo minùs aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

2. Præterea, similitudo est comparatio quædam. Non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum. Ergo nec similitudo. Non enim dicimus quòd dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo; cùm Deus non sit in genere, ut suprà ostensum est (quæst. III, art. 5). Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Præterea, similia dicuntur quæ conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma; nullius enim rei essentia est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Præterea, in similibus est mutua similitudo; nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturæ; quod est contra id quod dicitur (Isa. XL, 18) : *Cui similem fecistis Deum?*

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. I, 26) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* et (I. Joan. III, 2) : *Cùm apparuerit, similes ei erimus.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit universale agens et principium totius esse, non contentum in aliqua specie, vel genere; creaturæ ei similes sunt non secundùm eamdem specificam aut genericam rationem, sed secundùm aliqualem analogiam.

Respondeo dicendum quòd cùm similitudo attendatur secundùm convenientiam vel communicationem in forma; multiplex est similitudo, secundùm multos modos communicandi in forma. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundùm eamdem rationem et secundùm eumdem modum; et hæc non solùm dicuntur similia, sed æqualia

(1) Ex articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè fuisse à concilio generali sub Innocentio III dictum sic : *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos major sit dissimilitudo notanda.*

in sua similitudine; sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine; et hæc est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in forma secundùm eamdem rationem, et non secundùm eumdem modum, sed secundùm magis et minùs; ut minùs album dicitur simile magis albo; et hæc est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eadem forma, sed non secundùm eamdem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cùm enim omne agens agat sibi simile, inquantum est agens, agit autem unumquodque secundùm suam formam; necesse est quòd in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma (1) secundùm eamdem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundùm eamdem rationem speciei; sicut ea quæ generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis; non tamen ut recipiant formam solis secundùm similitudinem speciei, sed secundùm similitudinem generis (2). Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remotè accedet ad similitudinem formæ agentis; non tamen ita quòd participet similitudinem formæ agentis secundùm eamdem rationem speciei aut generis, sed secundùm aliqualem analogiam; sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quæ sunt à Deo, assimilantur ei, inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 9) : cùm sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. « Eadem enim sunt similia Deo et dissimilia. Similia quidem, secundùm quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari qui non perfectè imitabilis est. Dissimilia verò, secundùm quòd deficiunt à sua causa; » non solùm secundùm intentionem et remissionem, sicut minùs album deficit à magis albo; sed quia non est convenientia, nec secundùm speciem, nec secundùm genus.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus et principium omnium generum.

Ad *tertium* dicendum, quòd non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma, secundùm eamdem rationem generis aut speciei; sed secundùm analogiam tantùm; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad *quartum* dicendum, quòd licèt aliquo modo concedatur quòd creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quòd Deus sit similis creaturæ; quia, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 9), in his quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo; non autem in causa et causato. Dicimus enim quòd imago sit similis homini, sed non è converso. Et similiter dici potest quòd aliquo modo creatura sit similis Deo, non tamen quòd Deus sit similis creaturæ (3).

(1) Vel transpositis verbis, *inter faciens et factum erit similitudo in forma*, sive *secundùm formam*.

(2) Nempe *corporis* tantùm quod est genus ad solem et ad ejus effectus; immediatum quidem et proximum respectu aliquorum (scilicet metallorum), sed mediatum et remotum respectu aliorum (scilicet viventium).

(3) Ad hujus articuli doctrinam pertinent ea quæ beatus Thomas habet, Cont. gent. lib. III cap. 19 et 20, ubi egregiè declarat omnia ad hoc niti et ut assimilentur Deo, et ut imitentur ejus bonitatem.

# QUÆSTIO V.

## DE BONO IN COMMUNI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de bono. Et primò de bono in communi. Secundò de bonitate Dei. Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm bonum et ens sint idem secundùm rem. — 2° Supposito quòd differant ratione tantùm, quid sit prius secundùm rationem; utrùm bonum vel ens. — 3° Supposito quòd ens sit prius, utrùm omne ens sit bonum. — 4° Ad quam causam ratio boni reducatur. — 5° Utrùm ratio boni consistat in modo, specie et ordine. — 6° Quomodo dividatur bonum in honestum, utile, et delectabile.

### ARTICULUS I. — UTRUM BONUM DIFFERAT SECUNDUM REM AB ENTE (1).

De his etiam Sent. I, dist. 8, art. 3, et De verit. quæst. XXI, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum differat secundùm rem ab ente. Dicit enim Boetius (Lib. de hebd. circ. med.) : « Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt. » Ergo bonum et ens differunt secundùm rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso. Sed « bonum dicitur per informationem entis, » ut habetur in comment. lib. de Causis (propos. 21 et 22). Ergo bonum differt secundùm rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minùs. Ens autem non suscipit magis et minùs. Ergo bonum differt secundùm rem ab ente.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Lib. de doctrina christiana, lib. I, cap. 32), quòd « inquantum sumus, boni sumus. »

CONCLUSIO. — Bonum et ens idem sunt secundùm rem, distincta tamen ab invicem secundùm rationem. Bonum enim rationem appetibilis dicit, quam non importat ens.

Respondeo dicendum quòd bonum et ens sunt idem secundùm rem ; sed differunt secundùm rationem tantùm. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quòd sit aliquid appetibile. Unde Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 1) dicit, quòd « bonum est quod omnia appetunt. » Manifestum est autem quòd unumquodque est appetibile secundùm quòd est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum autem unumquodque est perfectum, inquantum est in actu. Unde manifestum est quòd intantum est aliquid bonum, inquantum est ens ; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 4, et quæst. IV, art. 1 ad 3). Unde manifestum est quòd bonum et ens sunt idem secundùm rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt bonum et ens sint idem secundùm rem; quia tamen differunt secundùm rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam cùm ens dicat aliquid propriè esse in actu, actus autem propriè ordinem habeat ad potentiam; secundùm hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundùm quòd primò discernitur ab eo quod est in potentia tantùm. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundùm quid; sicut esse album significat esse secundùm quid; non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter; cùm adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimò per-

(1) In hoc articulo beatus Thomas docet bonum et ens idem esse secundùm rem et differre secundùm rationem.

(2) Bonum sic definiri posset : Ens ipsum, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem, præcipuè divinam.

fectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, inquantum est actu; non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundùm quid. Sic ergo secundùm primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundùm quid; id est, inquantum est ens. Secundùm verò ultimum actum (1) dicitur aliquid ens secundùm quid et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius (loc. cit. in arg.) quòd in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt (2); referendum est ad esse bonum simpliciter, et ad esse simpliciter: quia secundùm primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundùm ultimum, bonum simpliciter; et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum; et secundùm ultimum actum est quodammodo ens.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundùm ultimum actum.

Et similiter dicendum ad *tertium*, quòd bonum dicitur secundùm magis et minùs secundùm actum supervenientem; putà secundùm scientiam, vel virtutem.

**ARTICULUS II. — UTRUM BONUM SECUNDUM RATIONEM SIT PRIUS QUAM ENS (3).**

De his etiam Sent. I, dist. 18, quæst. I, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 20, et De verit. quæst. XX, art. 3, et in Dionys. De div. nom. cap. 5, col. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum secundùm rationem sit prius quàm ens. Ordo enim nominum est secundùm ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei primò ponit bonum quàm ens, ut patet (De div. nom. cap. 3, in princ. lect. 1). Ergo bonum secundùm rationem est prius quàm ens.

2. Præterea, illud est prius secundùm rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quàm ens; quia, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 5), « bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens verò ad existentia tantùm. » Ergo bonum est prius secundùm rationem quàm ens.

3. Præterea, quod est universalius est priùs secundùm rationem. Sed bonum videtur esse universalius quàm ens; quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim (Matth. XXVI, 24) de Juda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset*, etc. Ergo bonum est prius quàm ens secundùm rationem.

4. Præterea, non solùm esse est appetibile, sed et vita et sapientia et multa hujusmodi; et sic videtur quòd esse sit quoddam particulare appetibile; et bonum, universale (4). Bonum ergo simpliciter est prius secundùm rationem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Lib. de causis, proposit. 4) quòd « prima rerum creatarum est esse. »

CONCLUSIO. — Ens, cùm prius cadat in conceptione intellectùs quàm bonum, ipso etiam prius est secundùm rationem.

Respondeo dicendum quòd ens secundùm rationem est prius quàm bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundùm rationem, quod prius cadit in conceptione intellectùs. Primò autem in conceptione

(1) Per ultimum actum hic designantur perfectiones accidentales.

(2) Porrò ex hypothesi tantùm Boetius loquitur; supponendo scilicet per aliquam abstractionem quòd à supremo bono non defluxerint, ut videre est ibi.

(3) Beatus Thomas ostendit qualiter ens sit prius quàm bonum secundùm rationem, quia scilicet in conceptione intellectus priùs occurrit ratio entis quàm boni.

(4) Supple ad planiorem constructionem, *et bonum sit aliquod appetibile universale.*

intellectûs cadit ens; quia secundùm hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur (Met. lib. IX, cap. 20). Unde ens est proprium objectum intellectûs; et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundùm rationem prius est ens quàm bonum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius (1) (De div. nom. cap. 1 et 3, lect. 1) determinat de divinis nominibus, secundùm quòd important circa Deum habitudinem causæ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cùm habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cujus causalitas prima est; quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur quòd finis est causa causarum. Et sic, in causando, est prius quàm ens, sicut finis quàm forma. Et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, priùs ponitur bonum quàm ens. Et iterùm, quia secundùm platonicos, qui materiam à privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens; ad plura se extendit participatio boni quàm participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cùm appetat ipsum; nihil autem appetit nisi simile sibi; non autem participat ens, cùm ponatur non ens. Et ideò dicit Dionysius (loc. cit. in 2 arg.) quòd « bonum extenditur ad non existentia. »

Unde patet solutio ad *secundum*. Vel dicendum quòd bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundùm prædicationem, sed secundùm causalitatem; ut per non existentia intelligamus, non ea quæ omninò non sunt, sed ea quæ sunt in potentia, et non in actu, quia bonum habet rationem finis; in quo non solùm quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quæ in actu non sunt, sed in potentia tantùm. Ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantùm, vel inhærentis, vel exemplaris, cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

Ad *tertium* dicendum, quòd non esse non est secundùm se appetibile, sed per accidens; inquantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis, quod quidem malum aufertur per non esse; ablatio verò mali non est appetibilis, nisi inquantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse; non esse verò per accidens tantùm, inquantum scilicet quoddam esse appetitur quo homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad *quartum* dicendum, quòd vita et sapientia et alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu; unde in omnibus appetitur quoddam esse; et sic nihil est appetibile nisi ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

## ARTICULUS III. — UTRUM OMNE ENS SIT BONUM (2).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 37, 39 et 40, et lib. III, cap. 20, et De verit. quæst. XXI, art. 2 et art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet (art. 1 huj. quæst.). Ea verò quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia hujusmodi. Ergo bonum contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum (Isaiæ, V, 20) : *Væ qui dicitis malum, bonum; et bonum, malum.* Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

(1) Sanctus doctor antiquorum secutus videtur versionem, qualem exponit Dionysius Carthesianus : alioquin aliæ versiones non hoc continent quod bonum sit primum inter Dei nomina, sed quod nomen boni sit perfectum.

(2) Doctrina illius articuli ad fidem pertinet contrà manichæos et encratitos qui creaturas materiales ad malum principium referebant.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantùm. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit (Met. lib. III, text. 3), quòd « in mathematicis non est bonum. » Sed mathematica sunt quædam entia; alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed *contra*. Omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed *omnis creatura Dei est bona*, ut dicitur (I. Tim. IV) (1). Deus verò est maximè bonus. Ergo omne ens est bonum.

CONCLUSIO. — Omne ens, inquantum ens, est bonum.

Respondeo dicendum quòd omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quædam est. Perfectum verò habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet (art. 1). Unde sequitur omne ens, inquantum hujusmodi, bonum esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd substantia, quantitas, et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam. Sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantùm appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse, in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens.

Ad *secundum* dicendum, quòd nullum ens dicitur malum, inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse; sicut homo dicitur malus, inquantum caret esse virtutis (2); et oculus dicitur malus, inquantum caret acumine visûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licèt secundùm platonicos dici possit quòd materia prima est non ens propter privationem adjunctam; sed tamen participat aliquid de bono; scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum; et ideo non convenit sibi quòd sit appetibile, sed quòd appetat.

Ad *quartum* dicendum, quòd mathematica non subsistunt separata secundùm esse; quia si subsisterent, esset in eis bonum; scilicet ipsum esse eorum. Sunt autem mathematica separata secundùm rationem tantùm, prout abstrahuntur à motu et à materia (3), et sic abstrahuntur à ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens, quòd in aliquo ente secundùm rationem non sit bonum vel ratio boni; cùm ratio entis sit prior quàm ratio boni, sicut suprà dictum est (art. præc.).

## ARTICULUS IV. — UTRUM BONUM HABEAT RATIONEM CAUSÆ FINALIS (4).

De his etiam in Sent. II, dist. 38, art. 3, et Cont. gent. lib. I, cap. 40, ut et lib. III, cap, 16, 17, 19, et De verit. quæst. XXI, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 1 et 4), « bonum laudatur ut pulchrum. » Sed pulchrum importat rationem causæ formalis. Ergo bonum habet rationem causæ formalis.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii acci-

(1) Contra jam tum nascentes hæreticos, qui quorumdam ciborum abstinentiam non ex religione, ut christiani, sed ex prava opinione inducebant.

(2) Quod natura est habere.

(3) Necnon ab esse; si enim ea de quibus tractat mathematicus spectantur secundùm esse quod habent in rebus, bona sunt.

(4) Hujus articuli sensus est quòd bonum sit illud per quod res aliqua constituitur in ratione causæ finalis; potens scilicet causam efficientem movere illo modo qui est proprius causæ finali.

pitur (loc. cit.); quibus dicit, quòd bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis. Ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea, dicit Augustinus (De doctr. lib. I, cap. 31) quòd « quia Deus bonus est, nos sumus. » Sed ex Deo sumus, sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit (Phys. lib. II, text. 31) : « quòd illud *cujus causâ est* (1), est sicut finis et bonum aliorum. » Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

CONCLUSIO. — **Bonum, cùm rationem appetibilis habeat, finalis quoque causæ rationem habere oportet.**

Respondeo dicendum quòd cùm bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quòd bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, et rationem causæ formalis. Videmus enim quòd id quod est primum in causando (2), ultimum est in causato; ignis enim priùs calefacit quàm formam ignis inducat; cùm tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem 1° invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; 2° actio efficientis movens ad formam; 3° advenit forma. Unde è converso esse oportet in causato, quòd primùm sit ipsa forma, per quam est ens; secundò consideratur in eo virtus effectiva, secundùm quòd est perfectum in esse; quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus (Meteor. l. IV, et De an. text. 34); tertiò consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem; quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt. Nam bonum propriè respicit appetitum (3) : est enim bonum quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam : pulchra enim dicuntur quæ visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debitè proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quædam est; et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, assimilitudo autem respicit formam; pulchrum propriè pertinet ad rationem causæ formalis.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum dicitur diffusivum sui eo modo quo finis dicitur movere (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd quilibet habens voluntatem, dicitur bonus, inquantum habet bonam voluntatem; quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem, ut objectum proprium. Et sic quod dicitur : « Quia Deus est bonus, nos sumus, » refertur ad causam finalem (5).

**ARTICULUS V. — UTRUM RATIO BONI CONSISTAT IN MODO, SPECIE, ET ORDINE.**

De his etiam infra, 1 2, quæst. LXXXV, art. 4, et De verit. quæst. XXI, art. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio boni non consistat in

(1) Beatus Thomas dicit ipse : Finis est cujus causa aliquid fit, sicut sanitas dicitur causa deambulationis (Com. lect. V, Phys. lib. II).

(2) Sive quod est principium primum causandi.

(3) Ratio boni consistit in esse perfectè ac perfective ; ratio autem pulchri in apto ordine.

(4) Dicitur sui diffusivum quia natum est diffundere sui desiderium et movere appetitum instar causæ finalis et velut res appetibilis.

(5) Okam, Major, Almaicus et quidam alii tenuerunt malum, sicut et bonum, rationem causæ finalis habere posse; sed illa sententia communiter exploditur.

modo, specie, et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed modus, species, et ordo pertinere ad rationem entis videntur; quia, sicut dicitur (Sap. XI, 21): *Omnia in numero, pondere, et mensura disposuisti* (1). Ad quæ tria reducuntur, species, modus et ordo; quia, ut dicit Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. IV, cap. 3): « Mensura omni rei modum præfigit, et numerus omni rei speciem præbet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit. » Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

2. Præterea, ipse modus, species, et ordo bona quædam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quòd modus habeat modum, speciem et ordinem; et similiter species et ordo. Ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea, malum est privatio modi, speciei, et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, et ordine.

4. Præterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, et ordine.

5. Præterea, modus, species, et ordo ex pondere, numero et mensurâ causantur, ut ex auctoritate Augustini inductâ (in arg. 1) patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum, et mensuram. Dicit enim Ambrosius (Hexam. lib. I, cap. 9), quòd « lucis natura est ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit. » Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Lib. de natura boni, cap. 3): « Hæc tria, modus, species, et ordo, tanquam generalia bona, sunt in rebus à Deo factis; et ita hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est. Quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. » Ergo ratio boni consistit in modo, specie, et ordine.

CONCLUSIO. — Bonum omne, cùm sit per suam formam quam principiorum commensuratio præcedit, et quam sequitur inclinatio vel ad opus, vel ad finem; consistit in modo, specie, et ordine.

Respondeo dicendum quòd unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum; sic enim est appetibile, ut supra dictum est (art. 1 et 3). Perfectum autem dicitur, cui nihil deest (2) secundum modum suæ perfectionis. Cùm autem unumquodque sit id quod est per suam formam; forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quòd aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quòd et formam habeat, et ea quæ præexistunt, et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam. Et hoc significatur per modum; unde dicitur quòd mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur; et propter hoc dicitur quòd numerus speciem præbet; quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundùm Philosophum (Met. lib. VIII, text. 10). Sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta variat speciem. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad

(1) Vel *in mensura et pondere*, ut ordinatim ponit editio Vulgata, vers. 21, et eadem serie græcus textus.

(2) Ex philosopho (Met. lib. VIII, text. 21), sive cap. 16 quod inscribitur *de perfecto*.

(3) *Cod. alcan.* præexiguntur.

aliquid hujusmodi; quia unumquodque, inquantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundùm suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundùm quòd consistit in perfecto esse, consistit etiam in modo, specie, et ordine.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum; et secundùm hoc est bonum.

Ad *secundum* dicendum, quòd modus, species, et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia; non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis (1) alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quòd ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona, quasi ipsa formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens, quia ipsa aliquo sit; sed quia ipsa aliquid est secundùm quid, scilicet album.

Ad *tertium* dicendum, quòd quodlibet esse est secundùm formam aliquam. Unde secundùm quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modus, species, et ordo; sicut homo habet speciem, modum, et ordinem, inquantum est homo; et similiter inquantum est albus, et inquantum est virtuosus, et inquantum est sciens, et secundùm omnia quæ de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut cæcitas privat esse visûs. Unde non tollit omnem modum, speciem, et ordinem, sed solùm modum, speciem et ordinem, quæ consequuntur bonum quod privat; putà cæcitas esse visûs.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dicit Augustinus (Lib. de natura boni, cap. 23): Omnis modus, inquantum modus, bonus est; et sic potest dici de specie et ordine. Sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quàm esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; et ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua.

Ad *quintum* dicendum, quòd natura lucis dicitur esse sine numero, pondere, et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia; quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, inquantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet cœli.

## ARTICULUS VI. — UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR BONUM PER HONESTUM, UTILE, ET DELECTABILE.

De his etiam 1 2, quæst. XCIX, art. 5, et 2 2, quæst. XLV, art. 3, et Sent. II, dist. 21, quæst. I, art. 2, et sup. Ethic. I, lect. 5, text. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non convenienter dividatur bonum per honestum, utile, et delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 6), dividitur per decem prædicamenta. Honestum autem, utile, et delectabile inveniri possunt in uno prædicamento. Ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

2. Præterea, omnis divisio fit per opposita (2). Sed hæc tria non videntur esse opposita; nam honesta etiam sunt delectabilia; nullumque inhonestum est utile; quod tamen oporteret, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile; ut etiam dicit Tullius (De offic. lib. II). Ergo prædicta divisio non est conveniens.

3. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantùm est. Sed utile non est bonum, nisi propter delectabile vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

(1) Causali ablativo, id est, *quia sunt id quo alia sunt bona.*

(2) Sive fieri debet ut bona sit.

Sed *contra* est quod Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 9 et 10) utitur istâ divisione boni.

CONCLUSIO. — Bonum non solùm humanum, sed absolutè, cùm sit appetitivi motûs terminus, dividitur in honestum, utile, et delectabile.

Respondeo dicendum quòd hæc divisio propriè videtur esse boni humani. Si tamen altiùs et communiùs rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio propriè competere bono, secundùm quòd bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile, et terminus motûs appetitûs. Cujus quidem motûs terminatio considerari potest ex consideratione motûs corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum; secundùm quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motûs, inquantum aliquam partem motûs terminat. Id autem quod est ultimus terminus motûs, potest accipi dupliciter : vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus, vel forma (1); vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitûs, id quod est appetibile terminans motum appetitûs secundùm quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitûs, sicut quædam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum; quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitûs, ut quies in re desiderata, est delectabile.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum, inquantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta; sed secundùm propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad *secundum* dicendum, quòd hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur enim illa propriè delectabilia, quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem; cùm aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia verò dicuntur, quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solùm, ut sunt ducentia in alterum; sicut sumptio medicinæ amaræ (2). Honesta verò dicuntur quæ in seipsis habent unde desiderentur.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum non dividitur in ista tria, sicut univocum æqualiter de his prædicatum; sed sicut analogum (3), quod prædicatur secundùm prius et posterius. Sed prius enim prædicatur de honesto; et secundariò de delectabili; tertiò de utili.

## QUÆSTIO VI.

### DE BONITATE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de bonitate Dei. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm esse bonum conveniat Deo. — 2° Utrùm Deus sit summum bonum. — 3° Utrùm ipse solus sit bonus per suam essentiam. — 4° Utrùm omnia sint bona bonitate divinâ.

### ARTICULUS I. — UTRUM ESSE BONUM DEO CONVENIAT.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 37, et De verit. quæst. XXI, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie, et ordine. Hæc autem non videntur Deo convenire; cùm Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

(1) Id est, vel materialiter et tanquam terminus *qui*; vel formaliter et tanquam terminus *quo*, locus est terminus *qui* et quies terminus *quo*.

(2) Quæ propter sanitatem duntaxat, non propter se sumitur.

(3) Est divisio analogi in sua analogata, ut ait schola; nam principaliter bonum est bonum honestum, alia verò sunt bona propter istud.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum, nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur (Thren. III, 25) : *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus omnium sit efficiens causa, et maximè expetendus; ipsum bonum esse necesse est.

Respondeo dicendum quòd bonum esse præcipuè Deo convenit (1). Bonum enim aliquid est secundùm quòd est appetibile; unumquodque autem appetit suam perfectionem; perfectio autem et forma effectùs est quædam similitudo agentis, cùm omne agens agat sibi simile; unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni; hoc enim est quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur. Cùm ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quòd ei competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius (De div. nom. cap. 4, text. 1) attribuit bonum Deo, sicut primæ causæ efficienti, dicens, quòd « bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni creati (2); sed bonum in Deo est sicut in causa; unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem. Unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet (quæst. IV, art. 3). Et sic eorum quæ Deum appetunt quædam cognoscunt ipsum secundùm seipsum (3), quod est proprium creaturæ rationalis. Quædam verò cognoscunt aliquas participationes bonitatis; quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quædam verò appetitum naturalem habent absque cognitione; utpotè inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

## ARTICULUS II. — UTRUM DEUS SIT SUMMUM BONUM.

De his etiam in Sent. II, dist. 1, quæst. II, art. 1 ad 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 41, 74, 95, art. 3, et cap. 101 in fine : ut et lib. III, cap. 17, et De potent. quæst. VII, art. 1 ad 2, et quæst. III de malo, art. 1, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum; alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summè simplex, ut suprà ostensum est (quæst. III, art. 7). Ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea, « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicit Philosophus (Ethic. lib. I, in princ.). Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur (Luc. XVIII, 19) : *Nemo bonus nisi solus Deus.* Sed summum dicitur in comparatione aliorum, sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Præterea, summum comparationem importat. Sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur major vel minor quàm linea. Cùm igitur Deus non sit in eodem genere

(1) Quia nimirum solus verè bonus est, quasi universorum bonorum radix et fons, ut patet ex his verbis (Luc. XVIII) : *Nemo bonus nisi solus Deus.*

(2) Al. causati.

(3) Non ut beati quoad *quid est* per essentiam, sed quoad *an est;* vel sicut fides illum attingere dicitur secundùm se.

cum aliis bonis, ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 5, et quæst. IV, art. 3 ad 3), videtur quòd Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trin. lib. I, cap. 2) quòd « Trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur » (1).

CONCLUSIO. — Cùm bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium, non univoca sed æquivoca, et excellentissimo modo, bonum in Deo esse, et ipsum Deum summum esse bonum consequitur.

Respondeo dicendum quòd Deus est summum bonum simpliciter, et non solùm in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est (art. præc.), inquantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo, sicut à prima causa (2). Non autem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet (quæst. IV, art. 3), sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, neque in ratione generis. Similitudo autem effectûs in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem æquivoca invenitur excellentiùs; sicut calor excellentiori modo est in sole quàm in igne. Sic ergo oportet, cùm bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantùm. Relatio autem, quâ aliquid de Deo dicitur relativè ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis; in Deo verò secundùm rationem; sicut scibile relativè dicitur ad scientiam, non quia ipsum refertur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quòd in summo bono sit aliqua compositio, sed solùm quòd alia deficiant ab ipso.

Ad *secundum*, dicendum quòd cùm dicitur, « Bonum est quod omnia appetunt, » non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur, *Nemo bonus nisi solus Deus;* intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur (art. seq.).

Ad *tertium*, dicendum quòd ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis; non quòd ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis (quæst. III, art. 5). Et sic comparatur ad alia per excessum. Et hujusmodi comparationem importat summum bonum.

## ARTICULUS III. — UTRUM ESSE BONUM PER ESSENTIAM SIT PROPRIUM DEI.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 39 et 40, et Opusc. III, cap. 109, 110, 111 et 112, et De verit. quæst. XXI, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut suprà habitum est (quæst. V, art. 1). Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum (Met. lib. IV, text. 3). Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

(1) Paulò aliter et pleniùs, cùm ait suscipere se reddendam rationem quòd *Trinitas sit unus Deus et solus et verus, ut reipsa experiantur (increduli) esse illud summum bonum quod*, etc.

(2) *Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est; descendens à patre luminum* (Jac. I).

2. Præterea, si bonum est quod omnia appetunt, cùm ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cujuslibet rei, est ejus bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quòd ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas cùm sit ens quoddam, oportet quòd sit bona; et si quidem aliâ bonitate, iterum de illa bonitate quæretur; aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem, quæ non erit bona per aliam bonitatem. Eàdem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

Sed *contra* est, quod dicit Boetius (Lib. de hebd.) quòd « alia omnia à Deo sunt bona per participationem. » Non igitur per essentiam.

CONCLUSIO. — Cùm Deus solus absolutam perfectionem habeat, cujus esse est sua essentia, eique omnia essentialiter conveniant, et omnium rerum sit ultimus finis, ipse solus per essentiam bonus est.

Respondeo dicendum quòd solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundùm quòd est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est. 1ª Quidem, secundùm quòd in suo esse constituitur. 2ª Verò, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. 3ª Verò perfectio alicujus est per hoc quòd aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse quod habet per suam formam substantialem. Secunda ejus perfectio consistit in caliditate, levitate, et siccitate, et hujusmodi. Tertia verò perfectio ejus est secundùm quòd in suo loco quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundùm suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse (1), et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter; ut esse potentem, sapientem, et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet (quæst. III, art. 6). Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quòd solus Deus habet omnimodam perfectionem secundùm suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantùm, quæ unicuique rei competit secundùm suam essentiam. Simplicium autem essentiæ sunt indivisæ et actu et potentiâ. Compositorum verò essentiæ sunt indivisæ secundùm actum tantùm. Et ideo oportet quòd quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt unumquodque sit bonum, inquantum habet esse; tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse. Et ideo non sequitur quòd res creata sit bona per suam essentiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonitas rei creatæ non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum; vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona, sicut et ens. Hâc autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hâc ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, quâ sit bona.

(1) Juxtà D. Thomam essentia distinguitur ab esse in creaturis non solùm per rationem, sed etiam secundùm rem. Sed negant plures extrà thomistas; Scotus medium tenet iter, scilicet existentiam distingui ab essentia distinctione suâ formali ex natura rei.

## ARTICULUS IV. — UTRUM OMNIA SINT BONA BONITATE DIVINA (1).

De his etiam in 2 2, quæst. XXVII, art. 3, et Cont. gent. lib. I, cap. 40 et 41, et De verit. quæst. XXI, art. 4, et Opusc. LXXII, cap. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia sint bona bonitate divinâ. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. VIII, cap. 3) : « Bonum hoc, et bonum illud; tolle hoc, et tolle illud; et vide ipsum bonum, si potes. Ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. » Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono quod est Deus.

2. Præterea, sicut dicit Boetius (Lib. de hebd. ant. med.), omnia dicuntur bona, inquantum ordinantur ad Deum; et hoc ratione bonitatis divinæ. Ergo omnia sunt bona bonitate divinâ.

Sed *contra* est, quòd omnia sunt bona, inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divinâ, sed bonitate propriâ.

CONCLUSIO. — Omnia sunt bona divinâ bonitate extrinsecè et causaliter, bonitatibus verò propriis formaliter.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet in his quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari; sicut aliquid denominatur *locatum* à loco, et *mensuratum* à mensura. Circa verò ea quæ absoluta dicuntur, diversa fuit opinio. — Plato enim posuit omnium rerum species separatas (ap. Aristot. Metaph. lib. I, text. 6) (2), et quòd ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut putà quòd Socrates dicitur homo secundùm ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat *per se hominem* et *per se equum;* ita ponebat ideam entis, et ideam unius separatam, quam dicebat *per se ens* et *per se unum;* et ejus participatione unumquodque dici ens vel unum. Hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, à quo omnia dicuntur bona per modum participationis. — Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantùm ad hoc quòd ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat (Met. lib. III, text. 10) (3); tamen hoc absolutè verum est, quod aliquid est primum quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum; ut ex superioribus patet (quæst. II, art. 3). Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis; licèt remotè et deficienter, ut ex superioribus patet (quæst. VI, art. 3). Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divinâ, sicut primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis. — Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas, denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates (4). Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Ex articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses arnaldistarum dicentium : Deum non esse auctorem omnium bonorum; item justificatoriorum dicentium : justitiam hominis esse nullam apud Deum; justitiam nostram Deum nobis imputare, etiamsi justi non simus; quod damnatum est à concilio Tridentino (sess. VI, cap. 7).

(2) Is equidem fuit Platonis error; si enim species illas ab intellectu divino non separasset, nihil in isto egregio systemate reprehendendum foret. Attamen aliquid hujusmodi in *Republica* et *Timæo* legitur.

(3) Sic beatus Thomas Platonis et Aristotelis varias sententias optimè concordes facit.

(4) Nempe sua bonitas in singulis, quasi derivatio quædam vel effluxus bonitatis divinæ in singula; sicut et omnes illi quos calefecit ignis, uno eodemque calore calefiunt efficienter, sed singuli calorem suum quo formaliter denominantur, in se habent.

# QUÆSTIO VII.

## DE INFINITATE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ perfectionis, considerandum est de ejus infinitate, et de existentia ejus in rebus. Attribuitur enim Deo quòd sit ubique et in omnibus rebus, inquantum est incircumscriptibilis et infinitus. — Circa primum quæruntur quatuor. 1° Utrùm Deus sit infinitus. — 2° Utrùm aliquid præter ipsum sit infinitum secundùm essentiam. — 3° Utrùm aliquid possit esse infinitum secundùm magnitudinem. — 4° Utrùm possit esse infinitum in rebus secundùm multitudinem.

### ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT INFINITUS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 43, quæst. II, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 43, et De potent. quæst. I, art 2, et Opusc. II, art. 18, 19 et 20.

1. Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis et materiæ, ut dicitur (Phys. lib. III, text. 66 sive cap. 6). Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Phys. lib. II, text. 15 vel cap. 2), finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cùm non sit corpus, ut suprà ostensum est (quæst. III, art. 1). Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea, quod ita est hìc quòd non alibi, est finitum secundùm locum. Ergo quod ita est hoc quòd non est aliud, est finitum secundùm substantiam. Sed Deus est hoc et non est aliud. Non enim est lapis, nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundùm substantiam.

Sed *contra* est quod dicit Damascenus (De fid. orth. lib. I, cap. 4) quòd « Deus est infinitus, et æternus, et incircumscriptibilis (2). »

CONCLUSIO. — Cùm esse divinum, non sit esse receptum in aliquo, sed ipse Deus sit suum esse subsistens; infinitus et perfectus est.

Respondeo dicendum quòd omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 30). Et hoc rationabiliter, considerantes res effluere à primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.— Considerandum est igitur quòd infinitum dicitur aliquid ex eo quòd non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cùm recipit unam, terminatur per illam. Forma verò finitur per materiam, inquantum forma in se considerata communis est ad multa; sed per hoc quòd recipitur in materia, fit forma determinatè hujus rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur; et ideo infinitum secundùm quòd attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundùm quòd se tenet ex parte formæ non de-

(1) Duplex distinguitur quantitas : quantitas molis et quantitas perfectionis. Quantitas molis ad res corporeas pertinet et dividitur in continuam et discretam. Unde sequitur triplex intelligi posse infinitum; scilicet perfectione, magnitudine et multitudine. Hoc autem articulo quæritur de infinito perfectione.

(2) Scripturæ ac fidei symbola idem affirmant, ex quibus sequitur hanc beati Thomæ doctrinam esse Ecclesiæ catholicæ sententiam et ad fidem pertinere.

terminatæ per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maximè formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet (quæst. IV, art. 1). Cùm igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut suprà ostensum est (quæst. III, art. 4), manifestum est quòd ipse Deus sit infinitus et perfectus (1).

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd terminus quantitatis est sicut forma ipsius; cujus signum est, quòd figura quæ consistit in terminatione quantitatis est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiæ. Et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc ipso quòd esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quòd non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto.

## ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUID ALIUD QUAM DEUS POSSIT ESSE INFINITUM PER ESSENTIAM.

De his etiam infra, quæst. XIV, art. 12, et quæst. LXXXVI, art. 2, et Sent. I, dist. 43, quæst. I, art. 2, et Metaph. lib. I, text. 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ ejus. Si ergo essentia Dei est infinita, oportet quòd ejus virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cùm quantitas virtutis ex effectu cognoscatur.

2. Præterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam; apprehendit enim universale quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Præterea, materia prima aliud est à Deo, ut suprà ostensum est (quæst. III, art. 1 et 8 ad 3). Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

Sed *contra* est, quòd infinitum non potest esse ex principio alio, ut dicitur (Phys. lib. III, text. 30). Omne autem quod est præter Deum, est ex Deo, sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est præter Deum, potest esse infinitum.

CONCLUSIO. — Solus Deus per essentiam et simpliciter infinitus est; alia verò omnia finita simpliciter sunt, infinita verò secundum quid.

Respondeo dicendum quòd aliquid præter Deum potest esse infinitum secundùm quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundùm quòd competit materiæ, manifestum est quòd omne existens in actu habet aliquam formam; et sic materia ejus determinata est per formam. Sed quia materia, secundùm quòd est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundùm quid; utpotè lignum est finitum secundùm suam formam, sed tamen est infinitum secundùm quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundùm quòd convenit formæ, sic manifestum est quòd illa quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam

(1) Huc pertinet quod extra de summa Trinitate et fide catholica ex concilio Lateranensi sub Innocentio III, ut cap. *Firmiter* videre est, de finitur *immensus*.

de angelis opinantur (1), erunt quidem infinitæ secundùm quid, inquantum hujusmodi formæ non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quòd ipsum ejus esse sit receptum, et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc est contra rationem facti quòd essentia rei sit ipsum esse ejus; quia esse subsistens non est esse creatum. Unde contra rationem facti est quòd sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licèt habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul, ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc ipsum quòd virtus intellectùs extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quòd intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum (2); vel ad minus potentia intellectiva, quod non est actus alicujus organi in anima intellectiva corpori conjuncta.

Ad *tertium* dicendum, quòd materia prima non existit in rerum natura per seipsam; cùm non sit ens in actu, sed potentià tantùm; unde magis est aliquid concreatum, quàm creatum. Nihilominùs tamen materia prima etiam secundùm potentiam non est infinita simpliciter, sed secundùm quid; quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

## ARTICULUS III. — UTRUM POSSIT ESSE ALIQUID INFINITUM ACTU SECUNDUM MAGNITUDINEM (3).

De his etiam De verit. quæst. II, art. 2, et quodlibet IX, art. 1, et quodlibet XII, art. 3.

1. Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd possit esse aliquid infinitum actu secundùm magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum; quia « abstrahentium non est mendacium, » ut dicitur (Phys. lib. II, text. 18 vel cap. 2). Sed scientiæ mathematicæ utuntur infinito secundùm magnitudinem. Dicit enim geometra in suis demonstrationibus : *Sit linea talis infinita*. Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundùm magnitudinem.

2. Præterea, id quod non est contra rationem alicujus, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis; sed magis finitum et infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea, magnitudo divisibilis est in infinitum. Sic enim definitur continuum, quod est in infinitum divisibile; ut patet (Phys. lib. III, text. 1). Sed contraria nata sunt fieri circa idem (4). Cùm ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum; videtur quòd magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem à magnitudine, super quam transit motus, ut dicitur (Phys. lib. IV, text. 97.) Sed non est contra rationem temporis et motùs quòd sint infinita; cùm unum-

(1) Ita loquitur fortè propter honorem Patrum qui vel angelos quodammodo materiales estimare videntur; vel dubitare saltem an omninò incorporei dicendi sint. Videtur tamen ex concilio Lateranensi non ut opinabile tantùm, sed ut certum supponi quòd sint spirituales, ut postea dicetur suo loco.

(2) Quæ *separatæ* appellantur, non quòd fuerint aliquando conjunctæ, sicut hoc nomen animabus tribui solet; sed quòd nihil omninò commercii cum corpore habeant secundùm se.

(3) Scotistæ et quidam nominales quos sequuntur aliqui recentiores, tenent magnitudinem actu infinitam esse possibilem; attamen sententia negans est longè communior et efficacissimis innixa rationibus videtur (Vid. Goudin. philosoph. I. pars *Physicæ*, art. 3).

(4) Sive specie idem, sive genere, ut in Categoriis cap. de oppositis, versùs finem) explicat Philosophus.

quodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quòd sit infinita.

Sed *contra*. Omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundùm magnitudinem.

CONCLUSIO. — Nullum corpus naturale, nec mathematicum, potest esse infinitum.

Respondeo dicendum quòd aliud est esse infinitum secundùm suam essentiam, et secundùm magnitudinem. Dato enim quòd esset aliquod corpus infinitum secundùm magnitudinem, utpotè ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundùm essentiam; quia essentia ejus esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo habito ex præmissis, quòd nulla creatura est infinita secundùm essentiam; adhuc restat inquirere, utrùm aliquid creatum sit infinitum secundùm magnitudinem (1). — Sciendum est igitur, quòd corpus, quod est magnitudo completa (2), dupliciter sumitur; scilicet *mathematicè*, secundùm quòd consideratur in eo sola quantitas; et *naturaliter*, secundùm quòd consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quòd non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cùm igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quòd ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet: quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, nec rectum; quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cùm est extra suum locum; quod corpori infinito accidere non posset: occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus. Similiter etiam neque secundùm motum circularem, quia in motu circulari oportet quòd una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset. Quia duæ lineæ protractæ à centro, quantò longiùs protrahuntur à centro, tantò longiùs distant ab invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem; et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius. — De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quòd imaginemur ipsum sub aliqua forma; quia nihil est actu nisi per suam formam; unde, cùm forma quanti, inquantum hujusmodi, sit figura, oportebit quòd habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum. Est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu; sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, à qua possit subtrahi quantùm necesse est; et hanc nominat lineam infinitam.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei

(1) Infinitum magnitudine est illud quod ad quantitatem continuam se refert (Vid. not. I, art. 4).

(2) Quia *corpus* dicitur tale à triplici dimensione quâ magnitudo tota constat; utpote habens longitudinem, sicut linea; latitudinem, sicut superficies; profunditatem, ex qua propriè *corpus* denominatur; nempe tertia quantitatis continuæ species et ultima.

(3) Sive *quæ sub aliquo vel aliquibus terminis continetur*; ut Boetius in Philosophi Categorias, lib. III, cap. de qualitate, ait, et a geometricis eam sic definiri refert.

ejus; scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ; sive circularis, vel triangularis; et similium. Non autem est possibile in genere esse, quod in nulla specie est. Unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cùm nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad *tertium* dicendum, quòd infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est (art. 1), se tenet ex parte materiæ; per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ, per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formæ; et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantùm.

Ad *quartum* dicendum, quòd motus et tempus non sunt secundùm totum in actu, sed successivè; unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis; non autem totalitati temporis vel motûs; esse enim in potentia convenit materiæ.

## ARTICULUS IV. — UTRUM POSSIT ESSE INFINITUM IN REBUS SECUNDUM MULTITUDINEM (1).

De his etiam De verit. quæst. II, art. 10, et quodlibet IX, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd possibile sit esse multitudinem infinitam secundùm actum. Non enim est impossibile id quod est in potentia, reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea, cujuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

3. Præterea, ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed positâ aliquâ multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa quæ eis non opponuntur. Ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. XI, 21) : *Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti* (2).

CONCLUSIO. — Impossibile est esse multitudinem per se, vel per accidens actu infinitam; possibile est autem eam esse in potentia.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim sicut Avicenna et Algazel (Physic. lib. III) dixerunt quòd impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se (3), sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse; quia sic oporteret quòd aliquid dependeret ex infinitis. Unde ejus generatio nunquam compleretur, cùm non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se; scilicet quòd sit ars in anima, et manus movens, et martellus; et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quòd unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per acci-

(1) Scotistæ nominales et ex antiquis Avicenna et Algazel tenent dari posse multitudinem actu infinitam, quos sequuntur quidam recentiores; sententia tamen negans longè communior est.

(2) Seu transpositis verbis: *Omnia in mensura, numero et pondere.*

(3) Avicenna, medicus Hispalensis, unus ex illustrissimis Aristotelis operum interpretibus. Algazel, auctor arabs, qui, ut Gesnerus notat, adversus errorem edidit librum destructionum,

dens. Accidit enim quòd multis martellis operetur, et nihil differt utrùm uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt quòd possibile est esse actu multitudinem infinitam (1) per accidens. Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundùm species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita; quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu; sive per se, sive per accidens. — Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata; et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quòd sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. — Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quantò enim aliquid plus dividitur, tantò plura secundùm numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut suprà ostensum est (art. præc.), eâdem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundùm modum sui esse; dies enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successivè; et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successivè; quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad *secundum* dicendum, quòd species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde sicut multitudo infinita numerabilis non sic reducitur in actum, quòd sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt, quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

## QUÆSTIO VIII.

### DE EXISTENTIA DEI IN REBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Quia verò infinito convenire videtur quòd ubique et in omnibus sit, considerandum est utrùm hoc Deo conveniat. — Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm Deus sit in omnibus rebus. — 2° Utrùm Deus sit ubique. — 3° Utrùm Deus sit ubique per essentiam et potentiam. — 4° Utrùm esse ubique sit proprium Dei.

### ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT IN OMNIBUS REBUS (2).

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. III, art. I, et Cont. gent. lib. III, cap. 68.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est suprà omnia, secundùm illud (Ps. CXII, 4) : *Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cœlos gloria ejus.* Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur à rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 20, in princ.) dicit, quòd « in ipso potiùs sunt omnia, quàm ipse alicubi. »

(1) Infinitum multitudine se ad quantitatem discretam refert (Vid. not. I, art. I).

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Basilidis nonnullorumque philosophorum somniantium Deum in circulo solis contineri.

3. Præterea, quantò aliquod agens est virtuosius, tantò ad magis distans ejus actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo ejus actio pertingere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant; nec oportet quòd sit in omnibus.

4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt; nec tamen Deus est in dæmonibus; *non* enim *est conventio lucis ad tenebras* (1), ut dicitur (II. Cor. VI, 15). Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed *contra*. Ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundùm illud (Is. XXVI, 12) : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Ergo Deus est in omnibus rebus.

CONCLUSIO.— Deus, cùm sit ipsum esse per essentiam, est intimè in omnibus rebus.

Respondeo dicendum quòd Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediatè agit, et suâ virtute illud contingere. Unde (Physic. lib. VII, text. 10) probatur quòd motum et movens oportet esse simul. Cùm autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quòd esse creatum sit proprius effectus ejus; sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solùm quando primò esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere à sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quòd Deus adsit ei secundùm modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundiùs omnibus inest; cùm sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet (quæst. VII, art. 1). Unde oportet quòd Deus sit in omnibus rebus et intimè.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente (2), tamen spiritualia continent ea in quibus sunt; sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus, sicut continens res. Tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

Ad *tertium* dicendum, quòd nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet quod immediatè in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare à Deo, per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ; sicut et ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est à Deo; et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso (3). Et ideo non est absolutè concedendum quòd Deus sit in dæmonibus; sed cum hac additione, inquantum sunt res quædam. In rebus autem quæ nominant naturam non deformatam, absolutè dicendum est Deum esse.

## ARTICULUS II. — UTRUM DEUS SIT UBIQUE (4).

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. II, art. 1 et 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 68.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit ubique. Esse

(1) Vel pleniùs : *Quæ societas lucis ad tenebras? Quæ conventio Christi ad Belial?*

(2) Hinc sola verè ac propriè in loco esse dici possunt; quamvis eodem sensu dictum putent, et accipiant imperiti quòd *intra corpus est anima*, et similia quædam.

(3) Deformitas culpæ est aliquid merè negativum.

(4) Perrone (Tractat. de Deo, part. II, cap. 5) opportunè observat : non esse confundendam immensitatem cum ubiquitate, ut aiunt; nam immensitas est attributum absolutum. Deque

enim ubique, significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco. Nam incorporalia, ut dicit Boetius (Lib. de hebd. circ. princ.), non sunt in loco. Ergo Deus non est ubique.

2. Præterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motûs non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis : et ita non est ubique.

3. Præterea, quod est totum alicubi, nihil ejus est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi; non enim habet partes. Ergo nihil ejus est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

Sed *contra* est, quod dicitur (Hier. XXIII, 24) : *Cœlum et terram ego impleo* (1).

CONCLUSIO. — Deus est in omnibus locis, tanquam in rebus quibus confert virtutem conservativam locati; et est in omnibus locis replens omnia loca, non sicut corpus impediens alia locari, sed causando quòd omnia alia sint in loco, et illum repleant.

Respondeo dicendum quòd cùm locus sit res quædam; esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter : vel per modum aliarum rerum; id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo; sicut accidentia loci sunt in loco : vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo secundùm aliquid Deus est in omni loco; quod est esse ubique. Primò quidem sicut est in omnibus rebus, ut dans eis esse, et virtutem, et operationem, sic etiam est in omni loco, ut dans ei esse, et virtutem locativam. Item, locata sunt in loco inquantum replent locum; et Deus omnem locum replet; non sicut corpus, corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus, sed per hoc quòd Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi; imò per hoc replet omnia loca, quòd dat esse omnibus locatis quæ replent omnia loca.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivæ (2), sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quòd indivisibile est duplex. Unum quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus, et momentum in successivis. Et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis. Et similiter indivisibile actionis vel motûs, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui. Et hoc modo substantiæ incorporeæ, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum, sicut aliquid ejus, sed inquantum contingit illud suâ virtute. Unde secundùm quòd virtus ejus se potest extendere ad unum vel ad multa, ad parvum vel ad magnum, secundùm hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo, vel magno.

Ad *tertium* dicendum, quòd totum dicitur respectu partium. Est autem

necessarium; at esse ubique non convenit illi absolutè, sed solùm, ut dicitur, hypotheticè, seu ex suppositione creaturarum existentium, quarum productio Deo libera fuit.

(1) Vel cum nota interrogationis ad majorem emphasim : *Numquid non cœlum et terram impleo? dicit Dominus.*

(2) Id est per contactum illius quantitatis quæ locorum spatiis mensuratur.

duplex pars : scilicet pars essentiæ, ut forma et materia dicuntur partes compositi; et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum; quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiæ non commensuratur totalitati loci; unde non oportet quòd illud quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundùm accidens quantitatem habent. Albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ; quia secundùm perfectam rationem suæ speciei invenitur in qualibet parte superficiei. Si autem accipiatur totalitas secundùm quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se, nec per accidens, nisi secundùm perfectam rationem essentiæ. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis entibus.

**ARTICULUS III.** — UTRUM DEUS SIT UBIQUE PER ESSENTIAM, PRÆSENTIAM, ET POTENTIAM (1).

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. I, art. 2, et in Exposit. lit. sive textûs.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd malè assignentur modi existendi Deum in rebus; cùm dicitur quòd Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam, et præsentiam. Id enim per essentiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus; non enim est de essentia alicujus rei. Ergo non debet dici quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, et potentiam.

2. Præterea, hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in omnibus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, et potentiam.

3. Præterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

4. Præterea, sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei; ita multæ sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quòd secundùm quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed *contra* est, quod Gregorius dicit in Glossa (Sup. Cant. cantic. cap. v), quòd Deus communi modo est in omnibus rebus præsentiâ, potentiâ, et substantiâ; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.

CONCLUSIO. — Est Deus in omnibus per potentiam, quia ei omnia subjecta sunt; est in omnibus per essentiam, quia omnia immediatè creavit; et in cunctis est per præsentiam, quia omnia cognoscit.

Respondeo dicendum quòd Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo per modum causæ agentis; et sic est in omnibus rebus causatis ab ipso. Alio modo sicut objectum operationis est in operante; quod proprium est in operationibus animæ, secundùm quòd cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et

(1) Hic quæritur quibus modis Deus sit in omnibus omninò creaturis, nullâ prorsùs excepta.

quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infrà patebit (quæst. XII, art. 4), dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam (1). In rebus verò aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licèt non sit ubique præsens. Per præsentiam verò suam dicitur aliquid esse in omnibus quæ in conspectu ipsius sunt; sicut omnia quæ sunt in aliqua domo, dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundùm substantiam suam in qualibet parte domûs. Secundùm verò substantiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco, in quo ejus substantia habetur. — Fuerunt ergo aliqui, scilicet manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta esse spiritualia et incorporalia; visibilia verò et corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii (2). Contra hos ergo oportet dicere quòd Deus sit in omnibus per potentiam suam. — Fuerunt verò alii, qui licèt crederent omnia esse subjecta divinæ potentiæ; tamen providentiam divinam usque ad hæc inferiora corporea non extendebant (3); ex quorum persona dicitur (Job. XXII, 14) : *Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat.* Et contra hos oportuit dicere quòd sit in omnibus per suam præsentiam. — Fuerunt verò alii, qui licèt dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediatè esse à Deo creata; sed quòd immediatè creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quòd sit in omnibus per essentiam (4). — Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia ejus potestati subduntur; est per præsentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum; sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid potest dici præsens alicui, inquantum subjacet ejus conspectui; quod tamen distat ab eo secundùm suam substantiam, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo oportuit duos modos poni; scilicet per essentiam et præsentiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd de ratione scientiæ et voluntatis est quod scitum est in sciente, et volitum in volente (5). Unde secundùm scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo, quàm Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est quòd sit principium agendi in aliud; unde secundùm potentiam agens operatur et applicatur rei exteriori; et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad *quartum* dicendum, quòd nulla alia perfectio superaddita substantiæ, facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem; de quo modo suo loco agetur (3ª part. quæst. II, art. 1).

(1) Est etiam alius modus essendi Deum in homine, scilicet per unionem hypostaticam, de qua in tertia parte agetur, et qui convenit Verbo Dei pro nobis incarnato.

(2) Apud Epiphanium hæresi, LXVI, § 2, et § 6, præter illa quæ passim Augustinus de illo notat.

(3) Nunc quidam ex philosophis hodiernis ità sentiunt.

(4) Post nonnullos veteres judæos, valentinianos, gnosticos, manicheos et anthropomorphitas, id in dubium revocant sociniani, nec fidei caput esse falsò contendit Beausobre (*Histoire critique de Manichée*, liv. III, ch. 4, n° 4).

(5) Diversimodè tamen juxtà conditionem utriusque; quia scitum est in sciente per similitudinem sui cum intellectu; sed volitum est in volente per convenientiam voluntatis ad ipsum; ut quæst. XXXVII expressiùs dicetur.

## ARTICULUS IV. — UTRUM ESSE UBIQUE SIT PROPRIUM DEI (1).

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 68, et lib. IV, cap. 47 et 49, et quodlibet XII, quæst. I, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim secundùm Philosophum (Post. lib. I, text. 43), est ubique, et semper. Materia etiam prima, cùm sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus; ut ex præmissis patet (quæst. III, art. 1 et seq.). Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet (Sap. II). Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo; et ita ubique.

3. Præterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur (De malo et mundo, lib. I, text. 4). Sed totum universum est ubique; quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique. Et sic esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea, anima, ut dicit Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 5), est « tota in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte. » Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique. Et sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea, ut Augustinus dicit (Epist. ad Volus. epist. 3) : « Anima ubi videt, ibi sentit; et ubi sentit, ibi vivit; et ubi vivit, ibi est. » Sed anima mea videt quasi ubique; quia successivè videt etiam totum cœlum. Ergo anima est ubique.

Sed *contra* est, quod Ambrosius dicit (De Spiritu sancto, lib. I, cap. 7) : « Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est? Quod utique divinitatis est proprium. »

CONCLUSIO. — Deum ubique esse oportet, ac primò; id est, non secundùm partem.

Respondeo dicendum quòd esse ubique *primò et per se*, est proprium Dei. Dico autem *esse ubique primò*, quod secundùm se totum est ubique. Si quid enim esset ubique secundùm diversas partes in diversis locis existens, non esset primò ubique. Quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primò. Sicut cùm homo est albus dente, albedo non convenit primò homini, sed denti. *Esse autem ubique per se* dico id cui non convenit esse ubique per accidens; id est, propter aliquam suppositionem factam; quia sic granum milii esset ubique, supposito quòd nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, quâlibet positione factâ, sequitur illud esse ubique. Et hoc propriè convenit Deo (2); quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum; quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primò et per se convenit Deo, et est proprium ejus; quia quotcumque loca ponantur, oportet quòd in quolibet sit Deus, non secundùm partem, sed secundùm seipsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundùm idem esse (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd numerus, cùm sit accidens, non est per se,

(1) Ex articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Zuinglii et ubiquistarum, dicentium Christi humanitatem ubique esse, sicut divinitatem.

(2) Non quòd propriè sit in loco, cùm ei locus potiùs adsit, ex Boetio, de Trin. lib. I, sed quia juxtà modum quo dici potest esse in loco, ei proprium est ut sit in omni loco.

(3) Eorum esse secundùm individua diversificatur.

sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundùm partem; et sic non sequitur quòd sit primò et per se ubique.

Ad *tertium* dicendum, quòd totum corpus universi est ubique, sed non primò; quia non totum est in quolibet loco, sed secundùm suas partes. Nec iterùm per se; quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad *quartum* dicendum, quòd si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundùm suas partes.

Ad *quintum* dicendum, quòd si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique, non primò quidem, sed per accidens.

Ad *sextum* dicendum, quòd cùm dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter: Uno modo secundùm quòd hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte objecti. Et sic verum est quòd dùm cœlum videt, in cœlo videt; et eâdem ratione in cœlo sentit. Non tamen sequitur quòd in cœlo vivat, vel sit; quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius objectum. Alio modo potest intelligi secundùm quòd adverbium determinat actum videntis, secundùm quod exit à vidente. Et sic verum est quòd anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit secundùm istum modum loquendi; et ita non sequitur quòd sit ubique.

# QUÆSTIO IX.

## DE DEI IMMUTABILITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de immutabilitate et æternitate divina, quæ immutabilitatem consequitur. — Circa immutabilitatem verò quæruntur duo. 1° Utrùm Deus sit omnino immutabilis. — 2° Utrùm esse immutabile sit proprium Dei.

### ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT OMNINO IMMUTABILIS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. III, art. 1, et Opusc. III, cap. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit omninò immutabilis. Quidquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 20): « Spiritus creator movet se, nec per tempus nec per locum. » Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea (Sap. VII, 24) dicitur de Sapientia, quòd est *mobilior omnibus mobilibus*. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Præterea, appropinquare et elongari motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura (Jac. IV, 8): *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*. Ergo Deus est mutabilis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Malac. III, 6): *Ego Deus, et non mutor*.

CONCLUSIO. — Deus cùm sit primum ens, omnino simplex, et per essentiam infinitus, est simpliciter immutabilis.

Respondeo dicendum quòd ex præmissis (quæst. II, art. 3) ostenditur Deum esse omnino immutabilem. 1° Quidem, quia suprà ostensum est (loc. cit.) esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quòd hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiæ; eò quòd potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quòd impossibile est Deum aliquo modo mutari. — 2° Quia omne quod movetur, quantùm ad aliquid manet, et quantùm ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundùm substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem suprà (quæst. III,

(1) Est de fide, contrà hæreses Secundini, agnoetarum et aliorum negantium, Deum esse immutabilem, ut expressè patet ex concilio Nicæno I, in decret. *De fide*, et conc. Lateranensi IV, *Firmiter*, ubi Deus definitur *incommutabilis*.

art. 7) quòd in Deo nulla est compositio, sed est omninò simplex. Unde manifestum est quòd Deus moveri non potest. — 3° Quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod priùs non pertingebat. Deus autem, cùm sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere; nec extendere se in aliquid ad quod priùs non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quòd quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur secundùm modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum; secundùm quòd etiam ipsum intelligere et velle et amare, motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum : secundùm hoc dixerunt quòd Deus movet seipsum, non autem secundùm quòd motus et mutatio est existentis in potentia; ut nunc loquimur de mutatione et motu (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd sapientia dicitur mobilis esse similitudinariè; secundùm quòd suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum. Nihil enim esse potest quod non procedat à divina sapientia per quamdam imitationem, sicut à primo principio effectivo et formali, prout etiam artificiata procedunt à sapientia artificis. Sic igitur inquantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit à supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minùs participant, dicitur esse quidam processus et motus divinæ sapientiæ in res; sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, inquantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius (De cœlest. hier. cap. 1, in princ.) dicens, quòd omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos à Patre luminum motæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphoricè. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, inquantum radius ejus pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere à nobis, inquantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

## ARTICULUS II. — UTRUM ESSE IMMUTABILE SIT DEI PROPRIUM (3).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. III, art. 1 et 2, et dist. 19, quæst. V, art. 5, et Cont. gent. lib. I, cap. 13, 14, 15, et Opusc. III, cap. 4, 16, 17, 124, 222, et infra, quæst. XIV, art. 15, et quæst. XIX, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus (Met. lib. II, text. 12), quòd « materia est in omni eo quod movetur. » Sed substantiæ quædam creatæ, sicut angeli et animæ, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem. Quod ergo jam pervenit ad ultimum finem non movetur. Sed quædam creaturæ jam pervenerunt ad ultimum finem; sicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

(1) Perrone præclarè animadvertit quòd ad has rationes referri commodè possunt cætera argumenta, quibus Patres utuntur apud Petavium, ad hanc evincendam Dei proprietatem (Conf. dogm. theol. lib. III, cap. 1).

(2) Hinc licèt Plato in Phædro dicat *illud moveri per se quod æternum est ac divinum*, sensu jam explicato, immutabile tamen hoc ipsum esse urget, lib. II de Republicâ, versùs finem; et *unum* esse immobile in Parmenide notat non dissimili sensu.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò à Scripturis esse dictum Ps. CI). *Ipsi cœli peribunt, tu autem permanes, et sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur, tu autem idem ipse es.* (I. Tim. VII) : *Qui solus habet immortalitatem*, et à sancto Fulgentio (De fide ad Petrum, cap. 20) : *Firmissimè tene et nullatenùs dubites omnem creaturam naturaliter mutabilem à Deo incommutabili factam.*

3. Præterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formæ sunt invariabiles. Dicitur enim in libro VI Princip. (cap. De forma, in princ.) quòd « forma est simplici et invariabili essentia consistens. » Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Lib. de natura boni, cap. 1) : « Solus Deus immutabilis est. Quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt. »

CONCLUSIO. — Solus Deus immutabilis est; omnia verò alia aliquo modo mutabilia; vel per potentiam in alio, vel per potentiam in se, vel secundùm esse substantiale et accidentale; seu secundùm esse accidentale quocumque modo.

Respondeo dicendum quòd solus Deus est omnino immutabilis; omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quòd mutabile potest aliquid dici dupliciter. Uno modo per potentiam, quæ in ipso est. Alio modo per potentiam, quæ in altero est. Omnes enim creaturæ, antequàm essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cùm nullum creatum sit æternum; sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quòd res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quòd res in esse conservat. Non enim aliter eas in esse conservat quàm semper eis esse dando. Unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum (Sup. Gen. ad litteram, lib. IV, cap. 12, circ. princ.). Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequàm essent in seipsis; ita in potentia creatoris est, postquàm sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur, per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles; inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse. — Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existente; sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia; scilicet activa, et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundùm quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo, vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundùm potentiam ad esse. sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solùm in quibus illud quod est possibile (1) in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundùm esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum, et quantùm ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subjectum, homo, compatitur secum non album; et ideo potest mutari de albo in non album. Si verò sit tale accidens, quod consequatur principia essentialia subjecti; privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto. Unde subjectum non potest mutari secundùm illud accidens; sicut nix non potest fieri nigra. — In corporibus verò cœlestibus materia non compatitur secum privationem formæ (2); quia forma perficit totam potentialitatem materiæ. Et ideo non sunt mutabilia secundùm esse substantiale, sed secundùm esse locale; quia subjectum compatitur secum privationem hujus loci, vel illius. — Substantiæ verò incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes (3), quæ tamen se habent ad esse ipsarum,

(1) Id est *potentiale;* accipiendo *possibile,* non prout opponitur impossibili, sed prout actuali, ut ex adjunctis patet. Vel prout *possibile* idem est quod contingens, et opponitur necessario seu per necessitatem existenti, adeòque immutabili.

(2) Hæc beati Thomæ sententia affirmantis cœlos ex natura esse incorruptibiles habet fundamenta non tantùm in philosophia Aristotelis, sed etiam in sanctis Patribus. Nam plerique hanc doctrinam tenent, quamvis ex iis non desint qui cœlos non esse naturâ suâ incorruptibiles tradant.

(3) Propter intrinsecam identitatem suppositi earum et naturæ, ut supra, quæst. III, art. 5, notatum est.

sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actûs; quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quòd amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse. Et ideo hujusmodi substantiæ sunt immutabiles et invariabiles secundùm esse. Et hoc est quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4) quòd « substantiæ intellectuales creatæ, mundæ sunt à generatione, et ab omni variatione; sicut incorporales et immateriales. » Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundùm quòd sunt in potentia ad finem; et sic est in eis mutabilitas secundùm electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit (Fid. orth. lib. II, cap. 3 et 4). Alia secundùm locum, inquantum virtute suâ finitâ possunt attingere quædam loca, quæ priùs non attingebant. Quod de Deo dici non potest, qui suâ infinitate omnia loca replet, ut suprà dictum est (quæst. VIII, art. 2). — Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem; vel secundùm esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundùm esse locale tantùm, sicut corpora cœlestia; vel secundùm ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis; et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundùm potentiam creantis, in cujus potestate est esse et non esse earum. Unde, cùm Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabilem esse (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de eo quod est mutabile secundùm esse substantiale vel accidentale. De tali enim motu philosophi tractaverunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd angeli beati supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundùm naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute; tamen remanet in eis mutabilitas secundùm locum.

Ad *tertium* dicendum, quòd formæ dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subjectum variationis; subjiciuntur tamen variationi, inquantum subjectum secundùm eas variatur. Unde patet quòd secundùm quòd sunt, sic variantur. Non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis aliquid est.

## QUÆSTIO X.

### DE DEI ÆTERNITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de æternitate. Et circa hoc quæruntur sex : 1° Quid sit æternitas. — 2° Utrùm Deus sit æternus. — 3° Utrùm esse æternum sit proprium Dei. — 4° Utrùm æternitas differat ab ævo et tempore. — 5° De differentia ævi, et temporis. — 6° Utrùm sit unum ævum tantùm; sicut est unum tempus, et una æternitas.

### ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR ÆTERNITAS, QUOD EST INTERMINABILIS VITÆ TOTA SIMUL ET PERFECTA POSSESSIO (2).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. II, art. 1, et dist. 19, quæst. item II, art. 1, et De potent. quæst. III, art. 14 et 20.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens definitio æternitatis, quam Boetius ponit (De cons. lib. III, pros. 2) dicens quòd « æter-

(1) Ex toto præsentis articuli decursu facilè intelligi potest beati Thomæ doctrinam immeritò fuisse olim traductam, quasi docere voluerit aliquas creaturas esse omnino necessarias, ità ut simpliciter et absolutè non possint non esse.

(2) Hujus definitionis Boetii sensus est quòd æternitas sit duratio tota simul et indeficiens rei viventis, nullum habens nec habere potens terminum, sed carens tam principio quàm fine, et etiam successione. Scotistæ æternitatem definiunt : *Duratio totius simul, carens principio et fine*, et eam non ut simultaneam, sed ut successivam intelligunt.

nitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. » Interminabile enim negativè dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia; quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni *interminabile*.

2. Præterea, æternitas durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quàm vitam. Ergo non debuit poni in definitione æternitatis *vita*, sed magis *esse*.

3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cùm sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur *tota*.

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies et tempora. Dicitur enim (Michææ v, 2) : *Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis ;* et (Rom. xvi, 25) *Secundùm revelationem mysterii temporibus æternis taciti.* Ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea, *totum* et *perfectum* sunt idem. Posito igitur quòd sit *tota*, superfluè additur quòd sit *perfecta*.

6. Præterea, *possessio* ad durationem non pertinet. Æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

DEFINITIO. — Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.

Respondeo dicendum quòd sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quàm numerus motus secundùm prius et posterius (1). Cùm enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram; ex hoc quòd numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quàm numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis. Item ea dicuntur tempore mensurari, quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur (Phys. lib. iv, text. 70). Et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod verò est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. 1° Ex hoc quòd id quod est in æternitate, est interminabile, id est principio et fine carens; ut terminus ad utrumque referatur (2). 2° Per hoc quòd ipsa æternitas successione caret, tota simul existens.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd simplicia consueverunt per negationem definiri; sicut punctum est cujus pars non est; quod non ideo est, quòd negatio sit de essentia eorum ; sed quia intellectus noster, qui primò apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod est verè æternum, non solùm est ens, sed vivens; et ipsum vivere se extendit quodam modo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundùm operationem magis quàm secundùm esse; undè et tempus est numerus motùs.

(1) Sic in temporis definitione Aristoteles usus est nomine *numeri*, quia mensuramus motum numerando tempus, ut dicendo ipsum durasse per tres aut quatuor horas, et addidit *secundùm prius et posterius*, quia cùm motus essentialiter consistat in continuo fluxu partium quarum prior præcedit et posterior succedit, duratio numerabilis istius successionis est ipsum tempus.

(2) Nempe ad principium ut ad terminum *in quo*; et ad finem ut ad terminum *ad quem*.

(3) Id est, nisi ab eis illud removendo quod compositis ex natura convenit, etc.

Ad *tertium* dicendum, quòd æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut Deus, cùm sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphoricè in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis (1).

Ad *quintum* dicendum, quòd in tempore est duo considerare; scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis (2) quod est imperfectum. Dicitur ergo tota simul, ad removendum tempus; et perfecta, ad excludendum nunc temporis.

Ad *sextum* dicendum, quòd illud quod possidetur, firmiter et quietè habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

## ARTICULUS II. — UTRUM DEUS SIT ÆTERNUS (3).

De his etiam in Sent. II, dist. 2, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 15, et De potent. quæst. III, art. 17 ad 25, et Opusc. 5, cap. 5, 6, 7 et 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum. Dicit enim Boetius (De cons. lib. V, pros. ult.) quòd « *nunc* fluens facit tempus, *nunc* stans facit æternitatem; » et Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 23), quòd « Deus est auctor æternitatis. » Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem, et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed « Deus est ante æternitatem, ut dicitur (Lib. de causis, proposit. 2), et post æternitatem. » Dicitur enim (Exod. XV, 18): quòd *Dominus regnabit in æternum, et ultra*. Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea, æternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum.

4. Præterea, in æternitate non est præsens, præteritum, vel futurum, cùm sit tota simul, ut dictum est (art. 1). Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Sed *contra* est, quod dicit Athanasius (in Symbol.): *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus* (4).

CONCLUSIO. — Deus immutabilis existens, æternus non solùm est, sed etiam sua æternitas.

Respondeo dicendum quòd ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet (art. præc.). Unde cùm Deus sit maximè immutabilis, sibi maximè competit esse æternum. Nec solùm est æternus, sed est sua æternitas (5); cùm tamen nulla alia res sit sua duratio; quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita sua æternitas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *nunc* stans dicitur facere æternitatem, secundùm nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis ap-

(1) Inquantum nempe omnia complectitur tempora, ut ipse sanctus Thomas in supradictum locum addit, lect. 2.

(2) Nunc temporis juxtà D. Thomam est instans indivisibile, quod, licèt sit totum simul, nec habeat partes, non est tamen quid perfectum in ratione durationis, cùm statim evanescat ac in illo nihil perfectè possideatur.

(3) Quod patet ex Scripturis (Ps. IX): *Dominus in æternum permanet.* (Deut. XXXII): *Vivo ego in æternum;* (Rom. XVI): *Secundùm præceptum æterni Dei*, quibus consonat conc. Lateran. IV, cap. *Firmiter*, de summa Trinitate: *Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quòd unus solus est verus Deus, æternus, immensus*, etc.

(4) Hoc fidei symbolum non ab Athanasio fuit editum, sed illud *ad Primam*, die dominicâ, Ecclesia recitat et à concilio Florent. *compendiosa fidei regula* vocatum fuit.

(5) Hic beatus Thomas loquitur de duratione interna, quæ non est quidpiam realiter distinctum à rei existentia, sed quæ solummodò ab ea formaliter distinguitur quatenùs præter existentiam connotat ipsius existentiæ conservationem et permanentiam.

prehensio temporis, eo quòd apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, inquantum apprehendimus *nunc* stans. Quod autem dicit Augustinus (loc. cit.) quòd « Deus est auctor æternitatis, » intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur à substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur (Lib. de causis, propos. 2) quòd « intelligentia parificatur æternitati. » Quod autem dicitur in Exod. : *Dominus regnabit in æternum, et ultra*, sciendum quòd *æternum* accipitur ibi pro sæculo; sicut habet alia translatio (1). Sic igitur dicitur quòd regnabit ultra æternum; quia durat ultra quodcumque sæculum, id est ultra quamcumque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum quàm periodus cujuslibet rei, ut dicitur (De cœlo, lib. I, text. 100). Vel dicitur etiam ultra æternum regnare; quia si etiam aliquid aliud semper esset, ut motus cœli, secundùm quosdam philosophos, tamen Deus ultra regnat, inquantum ejus regnum est totum simul.

Ad *tertium* dicendum, quòd æternitas non est aliud quàm ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ (2) secundùm apprehensionem nostram tantùm.

Ad *quartum* dicendum, quòd verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum ejus æternitas omnia tempora includit; non quòd ipse varietur per præsens, præteritum et futurum (3).

## ARTICULUS III. — UTRUM ESSE ÆTERNUM SIT PROPRIUM DEI (4).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. II, art. 2, et dist. 19, quæst. I, art. 1, ut et Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæstiunc. 5, et Cont. gent. lib. I, cap. 15, et in Librum de causis, sect. 2, col. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim (Dan. XII, 3), quòd *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates*. Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus. Non igitur solus Deus est æternus.

2. Præterea (Matth. XXV, 41) dicitur : *Ite, maledicti, in ignem æternum*. Non igitur solus Deus est æternus.

3. Præterea, omne necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria; sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativæ. Ergo non solus Deus est æternus.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Fulgentius, lib. De fide ad Petrum, cap. 6) et Hieronymus (ad Damasum, epist. LVII) : « Deus solus est, qui exordium non habet. » Quidquid autem exordium habet, non est æternum. Solus ergo Deus est æternus.

CONCLUSIO. — Solus Deus verè et propriè immutabilis cùm sit, æternus est; cætera verò eo æterna sunt, quo aliquam immutabilitatem participant.

Respondeo dicendum quòd æternitas verè et propriè in solo Deo est;

(1) Putà 70. Interpretum quæ sic latinè legit juxtà græcum εἰς τὸν αἰῶνα.

(2) Sic æternitas est tantùm impropriè et secundùm nostram apprehensionem potest divinæ existentiæ mensura dici, quatenùs æternitatem per *fuisse*, per *esse*, ac per *futurum esse*, cogitatione dividimus.

(3) Ex his sequitur quòd solum verbum *est* præsentis temporis aptissimè et propriissimè Deo conveniat ; ideò seipsum definivit : *Ego sum qui sum*.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses arnaldistarum, albanensium, Manichæi, Origenis, Aristotelis et hodiernorum pantheistarum, dicentium præter Deum esse aliquid æternum, mundum fuisse ab æterno, et materiam elementorum, ex qua factus est mundus, non esse factam, sed Deo coæternam ; quod damnatum est ab Innocent. III in *concilio generali*.

quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet (art. præc.). Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superiùs ostensum (quæst. IX, art. 1 et 2). Secundùm tamen quòd aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundùm hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantùm ad hoc immutabilitatem sortiuntur à Deo, quòd nunquam esse desinunt. Et secundùm hoc dicitur (Eccles. I) de terra, quòd *in æternum stat;* et sic æternitas angelis attribui potest, secundùm illud (Ps. LXXV, 5) : *Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis.* Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licèt corruptibilia sint; sicut in Psal. dicuntur *montes æterni;* et (Deut. XXXIII, 15) etiam dicitur : *De pomis collium æternorum.* Quædam autem ampliùs participant de ratione æternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem (1), vel secundùm esse, vel ulteriùs secundùm operationem; sicut angeli et beati, qui Verbo fruuntur; quia « quantùm ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes, » ut dicit Augustinus (De Trin. lib. XV, cap. 16). Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundùm illud (Joan. XVII, 3) : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant*, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dicuntur multæ æternitates secundùm quòd sunt multi participantes æternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad *secundum* dicendum, quòd ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantùm. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundùm illud (Job, XXIV, 19) : *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.* Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus; secundùm illud (Ps. LXXX, 16) : *Erit tempus eorum in sæcula.*

Ad *tertium* dicendum, quòd necessarium significat quemdam modum veritatis (2). Verum autem, secundùm Philosophum (Met. lib. VI, text. 8), est in intellectu. Secundùm hoc igitur vera et necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur quòd aliquid extra Deum sit æternum.

## ARTICULUS IV. — UTRUM ÆTERNITAS DIFFERAT A TEMPORE.

De his etiam Sent. I, dist. 10, quæst. II, art. 1, et Sent. II, dist. 2, quæst. I, art. 1, et quodl. 5, quæst. IV, et quodl. 10, quæst. II, ut et De potent. quæst. III, art. 14 ad 18.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd æternitas non sit aliud à tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ; sed dies et horæ sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul; quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cùm igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus et includit ipsum, videtur quòd tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Phys. lib. IV, text. 104 et 121) : *Nunc* temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quòd sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est *nunc* temporis. Sed *nunc* temporis non est aliud secundùm substantiam à tempore. Ergo nec æternitas.

3. Præterea, sicut mensura primi motùs est mensura omnium motuum, ut dicitur (Phys. lib. IV, text. 133), ita videtur quòd mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse

(1) Etsi non admittant transmutabilitatem ab intrinseco, admittunt tamen aliquam ab extrinseco, ratione actuum intellectûs et voluntatis, quos alios et alios successivè producunt.

(2) Hinc propositiones quæ à logicis vocantur modales (Conf. Arist. De Hermenia, cap. 13).

divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus est vel æternitas, vel aliquid æternitatis.

Sed *contra* est, quòd æternitas est tota simul. In tempore autem est *prius* et *posterius*. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.

CONCLUSIO. — Differt æternitas à tempore, quòd ea est tota simul, tempus verò successivum est. Non autem differunt quòd æternitas principio et fine careat, tempus verò non, nisi quoad mensurata, vel in potentia, intelligendo ea sic differre.

Respondeo dicendum quòd manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Et hujus diversitatis rationem quidam (1) assignaverunt ex hoc quòd æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quòd tempus semper fuerit, et semper futurum sit, secundùm positionem eorum qui motum cœli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boetius (De consolatione, lib. v, pros. 4), ex hoc quòd æternitas est tota simul, quod tempori non convenit; et iterùm quia æternitas est mensura esse permanentis (2), tempus verò est mensura motûs. — Si tamen prædicta differentia attendatur quantùm ad mensurata, et non quantùm ad mensuras, sic habet aliam rationem. Quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur (Phys. lib. IV, text. 120). Unde si motus cœli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundùm suam totam durationem, cùm infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore. — Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quòd tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius; sicut dicimus principium et finem diei vel anni; quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentiæ consequuntur eam, quæ est per se et primò, differentiam; per hoc scilicet quòd æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis; quod patet esse falsum ex his quorum est tempus et æternitas mensura.

Ad *secundum* dicendum, quòd *nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione; eo quòd sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hìc et ibi; et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundùm quòd alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione. Unde æternitas non est idem quod *nunc* temporis (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis (4), ita tempus est propria mensura motûs. Unde secundùm quòd aliquod esse recedit à permanentia essendi, et subditur transmutationi, secundùm hoc recedit ab æternitate, et subditur tempori. Esse

(1) Hanc rationem ut præcipuam assignant scotistæ.

(2) Non est sensus quòd æternitas sit secundùm rei veritatem esse permanentis mensura, sed quòd in quantum juxtà nostrum intelligendi modum mensuræ rationem habet, non sit cujusvis rei propria mensura, sed tantùm esse permanentis (Vid. not. 5, art. 2).

(3) Nunc temporis dupliciter à beato Thoma sumitur; scilicet est stans invariabiliter, et est fluens variabiliter: priùs æternitatem constituit, posteriùs constituit tempus

(4) Quoad integram et perfectam permanentiam quænulli prorsùs mutabilitati adjuncta est. Alioquin etiam ævum est mensura cujusdam esse permanentis; non omnino tamen sicut Deus, et infra.

ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solùm quæ transmutantur in actu, sed etiam quæ sunt transmutabilia. Unde non solùm mensurat motum, sed etiam quietem; quæ est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

## ARTICULUS V. — DE DIFFERENTIA ÆVI ET TEMPORIS (1).

Idem et locis art. 4 indicatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ævum non sit aliud à tempore. Dicit enim Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 20, 22, 23) quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempus. » Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea, de ratione temporis est quòd habeat prius et posterius; de ratione verò æternitatis est quòd sit tota simul, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed ævum non est æternitas. Dicitur enim (Eccles. I), quòd *sapientia* æterna *est ante ævum*. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius; et ita tempus.

3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius, sequitur quòd in æviternis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cùm igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quòd impossibile sit ea non futura esse; quod falsum est, cùm Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea, cùm duratio æviternorum sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur quòd aliquod creatum sit infinitum in actu; quod est impossibile. Non igitur ævum differt à tempore.

Sed *contra* est, quod dicit Boetius (De consolat. lib. III, metro 9) : Qui tempus ab ævo ire jubes.

CONCLUSIO. — Ævum ipsum est medium inter æternitatem et tempus, utroque participans.

Respondeo dicendum quòd ævum differt à tempore et ab æternitate, sicut medium existens inter illa. — Et horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quòd æternitas principio et fine caret : ævum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut suprà dictum est (art. præc.). Quia etiamsi semper æviterna fuissent, et semper futura essent, ut aliqui ponunt; vel etiamsi quandoque deficerent (quod Deo possibile esset), adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore. — Alii verò assignant differentiam inter hæc tria per hoc quòd æternitas non habet prius et posterius; tempus autem prius et posterius cum innovatione et veteratione; ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione. Sed hæc positio implicat contradictoria. — Quod quidem manifestè apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cùm enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quòd priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat; et sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si verò referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quòd habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet (Phys. lib. IV, text. 110 et 117). Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile, nec innovabile, hoc erit, quia esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius. — Est ergo dicendum quòd, cùm æternitas sit mensura esse permanentis, secundùm quòd

(1) Tempus, æternitatem, et ævum à se invicem sic distinguit Scriptura (Eccles. I : *Omnis sapientia à Domino Deo est, et cum illo fuit semper et est ante ævum. Est* designat æternitatem, *fuit* tempus, et *ævum* ævum.

aliquid recedit à permanentia essendi, secundùm hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt à permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et hujusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam verò recedunt minùs à permanentia essendi; quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam, vel in actu, vel in potentia; sicut patet in corporibus cœlestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundùm locum. Et similiter patet de angelis, quòd habent esse intransmutabile quantùm ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundùm electionem (1), et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum suo modo. Et ideo hujusmodi mensurantur ævo (2), quod est medium inter æternitatem et tempus. Esse autem quòd mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod creaturæ spirituales quantùm ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus dicit (ibid. cap. 20) quòd per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantùm verò ad eorum esse naturale, mensurantur ævo; sed quantùm ad visionem gloriæ, participant æternitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ævum est totum simul, non tamen est æternitas; quia compatitur secum *prius* et *posterius*.

Ad *tertium* dicendum, quòd in ipso esse angeli in se considerato non est differentia præteriti et futuri, sed solùm secundùm adjunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundùm acceptionem intellectûs nostri, qui accipit esse angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cùm dicit angelum esse, vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ. Cùm verò dicit futurum esse, nondùm supponit aliquid. Unde cùm esse et non esse angeli subsit divinæ potentiæ; absolutè considerando, potest Deus facere quòd esse angeli non sit futurum; tamen non potest facere quòd non sit, dùm est; vel quòd non fuerit, postquàm fuit.

Ad *quartum* dicendum, quòd duratio ævi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

## ARTICULUS VI. — UTRUM SIT UNUM ÆVUM TANTUM.

De his etiam Sent. II, dist. 2, quæst. I, art. 2, ut et dist. 5, quæst. I, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit tantùm unum ævum. Dicitur enim in apocryphis Esdræ (lib. III, cap. 4) : *Majestas et potestas ævorum est apud te, Domine.*

2. Præterea, diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora cœlestia; quædam verò sunt spirituales substantiæ, scilicet angeli. Non ergo est unum ævum tantùm.

(1) Non quòd post alicujus rei electionem in contrarium verti possint, sed quòd eam pro arbitrio eligere antea potuerunt; vel quia possunt in actu exercito nunc in hoc ferri, nunc in illud indifferenter, prout volunt; ut infrà suo loco dicetur, cùm de libero eorum arbitrio agendum erit.

(2) Hinc vera æternitatis et ævi differentia est, quòd æternitas sit duratio rei prorsùs immutabiliter existentis; ævum autem est duratio rei invariabilis secundùm esse substantiale, variabilis tamen accidentaliter, ut secundùm locum, secundùm electionem et secundùm intelligentiam.

3. Præterea, cùm ævum sit nomen durationis, quorum est unum ævum, est una duratio. Sed non omnium æviternorum est una duratio; quia quædam post alia esse incipiunt, ut maximè patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævum tantùm.

4. Præterea, ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis. Propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus (1), qui primus tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem, quia unus angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævum tantùm.

Sed *contra*. Ævum est simplicius tempore et propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est unum tantùm. Ergo multò magis ævum.

CONCLUSIO. — Quò plura æterna sunt, æva etiam plura sunt; magis tamen unum tantùm ævum est mensura unius primi æviterni quod simplicissimum est.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd est unum ævum tantum : quidam quòd multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis. In cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus. Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium propter hoc quòd est unus numerus omnium numeratorum; cùm tempus sit numerus secundùm Philosophum (Phys. lib. IV, text. 101). Sed hoc non sufficit; quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum; sed ut in numerato existens; alioquin non esset continuus : quia decem ulnæ panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. — Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium. Sunt verò multæ, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii.—Alii verò assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motûs, cujus mensura est tempus.—Sed neutra assignatio sufficiens videtur; quia ea quæ sunt unum principio, vel subjecto, et maximè remoto (2), non sunt unum simpliciter, sed secundùm quid. Est ergo vera ratio unitatis temporis, unitas primi motûs, secundùm quem, cùm sit simplicissimus, omnes alii mensurantur; ut dicitur in Metaph. (lib. X, text. 3). Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solùm ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solùm ut mensura ad mensuratum. Unde secundùm eorum multitudinem non multiplicatur; quia unâ mensurâ separatâ multa mensurari possunt. — Hoc igitur habito, sciendum quòd de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quòd omnes processerunt à Deo in quadam æqualitate, ut Origenes dixit (Periar. lib. I, cap. 8), vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii verò dixerunt quòd omnes substantiæ spirituales processerunt à Deo quodam gradu et ordine. Et hoc videtur sentire Dionysius qui dicit (Cœl. hier. cap. 10) quòd inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine angelorum.—Secundùm igitur primam opinionem necesse est dicere quòd sunt plura æva, secundùm quòd sunt plura æviterna prima æqualia. Secundùm autem secundam opinionem oporteret

(1) Seu motus primi cœli vel *primæ sphæræ*, sicut ex Physicorum, lib. IV. Hinc et *primum mobile* passim à philosophis appellatur.

(2) Id est, *et maximè si principium illud vel subjectum non sit proximum, sed remotum.*

dicere quòd sit unum ævum tantùm; quia, cùm unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 4), oportet quòd esse omnium æviternorum mensuretur per esse primi æviterni, quod tantò est simplicius, quantò prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infrà ostendetur (q. XLVII, art. 2), concedimus ad præsens unum esse ævum tantùm (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ævum aliquando accipitur pro sæculo; quod est periodus durationis alicujus rei; et sic dicuntur *multa æva*, sicut *multa sæcula*.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt corpora cœlestia et spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc quòd habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur ævo.

Ad *tertium* dicendum, quòd nec omnia temporalia simul incipiunt; et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore. Et sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiamsi non omnia simul incipiant.

Ad *quartum* dicendum, quòd ad hoc quòd aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quòd illud unum sit causa omnium eorum, sed quòd sit simplicius.

# QUÆSTIO XI.

## DE UNITATE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post præmissa considerandum est de divina unitate. — Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm unum addat aliquid supra ens. — 2° Utrùm opponantur unum et multa. — 3° Utrùm Deus sit unus. — 4° Utrùm sit maximè unus.

### ARTICULUS I. — UTRUM UNUM ADDAT ALIQUID SUPRA ENS (2).

De his etiam infrà, quæst. XXX, art. 3, ut et Sent. I, dist. 24, art. 3, et in Met. lib. III, lect. 12 et 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato; est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea, quod dividit aliquid commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum, et ens. Sed nugatoriè dicitur *ens, ens*. Ergo nugatio esset dicere *ens unum;* quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. ult.) : « Nihil est existentium non participans uno (3). » Quod non esset, si unum adderet supra ens, quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

CONCLUSIO. — Unum non addit super ens aliquid reale, sed tantùm divisionis negationem.

Respondeo dicendum quòd unum non addit supra ens rem aliquam, sed

(1) Observandum est beatum Thomam hic loqui de ævo, quòd sit mensura externa cæterorum æviternorum; ac proindè concludit ævum esse unum, nimirùm durationem illius creaturæ, quæ est in suo genere omnium simplicissima et perfectissima. Illa creatura est omnium angelorum supremus.

(2) Hic disputatur contrà Avicennam qui supponebat unum addere rem aliquam supra ens et proindè etiam adversùs scotistas qui tenent addere aliquam realitatem.

(3) Quia *unum et multa* opponuntur, nec simul stare possunt, ex Phys. lib. I, text. 17, ac deinceps, et ex Met. lib. IV, text. 4.

tantùm negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quàm ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quòd unum convertitur cum ente (1). Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum, et actu, et potentiâ. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quòd esse cujuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est, quòd unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato videntes quòd unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quòd numeri essent substantiæ omnium rerum (2). E contrario autem Avicenna considerans, quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (aliàs numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quòd unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis; sicut album supra hominem. Sed hoc manifestè falsum est; quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cùm illud iterùm sit unum, si esset iterùm unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quòd unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum, quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundùm speciem; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundùm id quod pertinet ad essentiam rei, licèt sit divisum quantùm ad ea quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto et multa secundùm accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundùm partes; hujusmodi erit unum simpliciter, et multa secundùm quid (3).

Si verò aliquid è converso sit indivisum secundùm quid et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundùm essentiam, et indivisum secundùm rationem, vel secundùm principium, sive causam: erunt multa simpliciter, et unum secundùm quid; ut quæ sunt multa numero, et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundùm quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius (loc. cit.), quòd non est multitudo non participans uno. Sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; et quæ sunt multa numero, sunt unum specie; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

(1) Nimirùm quòd si est ens, est unum; et vicissim, quòd si est unum, est ens.

(2) Ut videre est Met. lib. I, text. 5, ubi pythagorici duo constituisse principia dicuntur; scilicet *infinitum* et *unum*, adeòque numerum ipsum *substantiam omnium* definisse.

(3) Quod ergo præmissum est ex Physicorum lib. I *unum* et *multa* simul stare non posse in eodem ut ipsum nempè simul *unum* sit et sit *multa* intelligi debere patet *secundùm idem* vel secundùm eamdem rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd ideo non est nugatio, cùm dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundùm rationem supra ens.

## ARTICULUS II. — UTRUM UNUM ET MULTA OPPONANTUR (1).

De his etiam Sent. I, dist. 24, quæst. I, art. 3 ad 4, et in Met. lib. X, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd *unum* et *multa* non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodò unum, ut ex prædictis patet (art. præc.). Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea, unum uni est oppositum (2). Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso; et sic opponitur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens; quia sequeretur quòd unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam; cùm tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione; quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed *contra*. Quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio verò multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

CONCLUSIO.— Unum et multa non eodem modo opponuntur; unum enim, numeri principium, multis opponitur, ut mensura mensurato; unum autem quod convertitur cum ente, multis opponitur; ut indivisum diviso.

Respondeo dicendum quòd unum opponitur multis, sed diversimodè. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet (Met. lib. X, text. 2). Unum verò quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est « negatio in subjecto, » secundùm Philosophum (3), sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suæ communitatis accidit, quòd privatio entis fundatur in ente; quod non accidit in privationibus formarum specialium; ut visûs, vel albedinis, vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono; et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quòd multitudo est quoddam unum; et malum est quoddam bonum; et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito; quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundùm quid. Quod enim secundùm quid est ens (ut in potentia) est non ens simpliciter, id est, actu; vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundùm quid, quantùm ad aliquod

(1) Hic per rationem demonstratur rectè Philosophum dixisse (Met. lib. IV, text. 10, et lib. X, cap. 3) : *Unum opponitur multo, idem diverso, simile dissimili, æquale inæquali.* Item (ibid.) : *Unum significat, aut negationem multitudinis, aut privationem absolutam.*

(2) Eo sensu quòd una res non opponatur nisi cuidam uni rei ; vel non habeat plura quibus opposita sit.

(3) Colligitur ex libro IV Metaph. text. 4, vel cap. 2, et ex Categoriis, cap. de oppositis, ubi privationem sic à negatione distinguit, quia nullum subjectum determinat vel significat negatio (putà *non videns* quod cuilibet potest convenire), sed privatio determinat aliquod, putà *cæcus*, quod ei tantùm tribui potest qui est subjectum capax visionis quâ tamen caret

esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundùm quid, est malum simpliciter, vel è converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundùm quid; et è converso.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est totum : quoddam *homogeneum*, quod componitur ex similibus partibus; quoddam verò *heterogeneum*, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius; sicut quælibet pars aquæ est aqua; et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo quælibet pars caret formâ totius. Nulla enim pars domùs est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. Inquantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus; non quòd unitates constituant multitudinem secundùm id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundùm hoc quod habent de entitate, sicut et partes domùs constituunt domum per hoc quòd sunt quædam corpora, non per hoc quòd sunt non domus.

Ad *tertium* dicendum, quòd multum accipitur dupliciter. Uno modo absolutè; et sic opponitur uni. Alio modo secundùm quòd importat excessum quemdam; et sic opponitur pauco. Unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad *quartum* dicendum, quòd unum opponitur privativè multis, inquantum in ratione multorum est quòd sint divisa. Unde oportet quòd divisio sit priùs unitate non simpliciter, sed secundùm rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita. Unde definimus punctum, *cujus pars non est* (1); vel, *principium lineæ*. Sed multitudo etiam secundùm rationem consequenter se habet ad unum; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quòd utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quòd primò cadit in intellectum ens. Secundò, quòd hoc ens non est illud ens; et sic secundò apprehendimus divisionem; tertiò, unum; quartò, multitudinem.

## ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT UNUS (2).

De his etiam infrà quæst. CIII, art. 5, et Sent. I, dist. 2, art. 1, et Sent. II, dist. 21, quæst. I, art. etiam 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 42, et De potent. quæst. III, art. 6, et Opusc. II, cap. 15, et in Met. lib. XII, lect. ult.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit unus. Dicitur enim (I. Cor. VIII, 5) : *Siquidem sunt dii multi et domini multi.*

2. Præterea, unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cùm nulla quantitas de Deo prædicetur. Similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem; et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum quòd Deus sit unus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Deut. VI, 4) : *Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est* (3).

CONCLUSIO. — Deus, cùm sit omnino simplex, et infinitæ perfectionis, est simpliciter unus; à quo est totius universi ordo.

(1) Quia nimirùm est aliquid penitùs indivisibile, ut Physic. lib. VI, text. 90, assumitur ad ostendendum quòd moveri non possit. Principium autem lineæ nominatum dicitur à Platone, Met. lib. I, text. 45, vel cap. 7.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem evellas hæreses gnosticorum, manichæorum, theistarum, dicentium Deum non unum, sed duos aut tres esse Deos, et errorem polytheistarum, quos damnavit Ecclesia in symbolis Nicæno, Constantinop. et Athanas. et in omnium Patrum scriptis.

(3) Vel *Dominus unus est*, in Vulgata.

Respondeo dicendum quòd Deum esse unum ex tribus demonstratur: 1° Quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quòd illud unde aliquid singulare est *hoc aliquid*, nullo modo est multis communicabile (1). Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantùm. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 3). Secundùm igitur idem est *Deus* et *hic Deus*. Impossibile est igitur esse plures deos. 2° Verò ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra (quæst. IV, art. 2) quòd Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset. Et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus (2). Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantùm principium (3). 3° Ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Meliùs enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quàm per multa; quia per se unius unum est causa; et multa non sunt causa unius nisi per accidens; inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cùm igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens; oportet quòd primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantùm. Et hoc est Deus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dicuntur dii multi secundùm errorem quorumdam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit ibidem Apostolus: *Nobis autem unus Deus*, etc.

Ad *secundum* dicendum, quòd unum, secundùm quòd est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solùm de his quæ habent esse in materia. Unum enim, quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundùm rationem à materia abstracta. Unum verò quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundùm esse non dependet à materia. Et licèt in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundùm modum apprehensionis nostræ non cognoscitur à nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privativè dicta, de Deo prædicari; sicut quòd est incorporeus, vel infinitus. Et similiter de Deo dicitur quòd sit unus.

## ARTICULUS IV. — UTRUM DEUS SIT MAXIMÈ UNUS (4).

De his etiam infrà quæst. XVIII, art. 3, et quæst. XXXIX, art. etiam 3, et in librum De causis, lect. 21.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit maximè unus.

(1) Non dissimilis ratiocinatio Richardi Victorini, De Trin. lib. I, cap. 17, nisi quòd contractior hic et clarior.

(2) Sic etiam Tertullianus. Adversùs Marcionem, lib. I, cap. 5.

(3) Ex gentilibus plures Deum unum esse summum agnoverunt, à quo omnes alios quos deos nominabant, creatos esse asserebant. Unde unitatem Dei magis ariani suis erroribus impugnare videntur, dùm confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse, cùm tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturæ credere cogantur.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas errorem falsissimum cujusdam Petri de Alyaco, dicentis quòd persona divina est magis una quàm natura divina, quoniam, inquiebat, natura divina est communicabilis multis et aliquo modo divisibilis, quod damnatum est concil. Lateran. Extr. de summ. Trin. et fide cath. cap. *Firmiter*.

Unum enim dicitur secundùm privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minùs. Ergo Deus non dicitur magis unus quàm alia quæ sunt unum.

2. Præterea, nihil videtur esse magis indivisibile quàm id quod est indivisibile actu et potentiâ (1), cujusmodi est punctum et unitas. Sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quàm unitas et punctum.

3. Præterea, quod est per essentiam bonum, est maximè bonum. Ergo quod est per essentiam suam unum, est maximè unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. IV, text. 3). Ergo omne ens est maximè unum. Deus igitur non est magis unum quàm alia entia.

Sed *contra* est, quod dicit Bernardus quòd « inter omnia quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divinæ Trinitatis (De consid. lib. V, cap. 8). »

CONCLUSIO. — Deus cùm sit maximè ens et maximè indivisus, est etiam maximè unus.

Respondeo dicendum quòd cùm unum sit ens indivisum, ad hoc quòd aliquid sit maximè unum, oportet quòd sit et maximè ens, et maximè indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maximè ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maximè indivisum, inquantum neque dividitur actu, neque potentiâ, secundùm quemcumque modum divisionis, cùm sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 7). Unde manifestum est quòd Deus est maximè unus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt privatio secundùm se non recipiat magis et minùs, tamen secundùm quòd ejus oppositum recipit magis et minùs, etiam ipsa privativa dicuntur secundùm magis et minùs. Secundùm igitur quòd aliquid est magis divisum aut divisibile, vel minùs, vel nullo modo, secundùm hoc aliquid dicitur magis vel minùs vel maximè unum (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd punctum et unitas quæ est principium numeri, non sunt maximè entia, cùm non habeant esse nisi in subjecto aliquo. Unde neutrum eorum est maximè unum. Sicut enim subjectum non est maximè unum propter diversitatem accidentis et subjecti, ita nec accidens.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substantia cujuslibet ad causandam unitatem; quia substantia quorumdam est ex multis composita; quorumdam verò non.

## QUÆSTIO XII.

### QUOMODO DEUS A NOBIS COGNOSCATUR, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundùm seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra; id est quomodo cognoscatur à creaturis. — Et circa hoc quæruntur tredecim : 1° Utrùm aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. — 2° Utrùm Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam. — 3° Utrùm oculo corporeo Dei essentia possit videri. —

(1) Id est, quod neque dividitur neque dividi potest.

(2) Quidni ergo maximè unus Deus, quia maximè indivisus.

4° Utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam. — 5° Utrùm intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato. — 6° Utrùm videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs videat. — 7° Utrùm aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. — 8° Utrùm intellectus creatus videns Dei essentiam omnia in ipsa cognoscat. — 9° Utrùm ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. — 10° Utrùm simul cognoscat omnia quæ in Deo videt. — 11° Utrùm in statu hujus vitæ possit aliquis homo essentiam Dei videre. — 12° Utrùm per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere. — 13° Utrùm supra cognitionem naturalis rationis sit in præsenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

## ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS POSSIT DEUM VIDERE PER ESSENTIAM (1).

De his etiam 1 2, quæst. III, art. 8, et quæst. XCVIII, art. 3 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 51, 54 et 57, et De verit. quæst. VIII, art. 1, et quodl. 7, art. 2, et quodl. 10 in fin. et Opusc. II, cap. 105, et in Matth. 5, sub illius nomine, col. 10.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim (super Joan. homil. XIV), exponens illud quod dicitur Joan. I : *Deum nemo vidit unquam*, sic dicit : « Ipsum quod est Deus, non solùm prophetæ, sed nec angeli viderunt, nec archangeli. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est? » Dionysius etiam (De div. nom. cap. 1) loquens de Deo dicit : « Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia. »

2. Præterea, omne infinitum, inquantum hujusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est (quæst. VII, art. 1). Ergo est secundum se ignotus.

3. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectûs est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 1 et 2). Ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cùm cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectûs creati ad Deum; quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed *contra* est, quod dicitur (I. Joan. III, 2) : *Videbimus eum sicuti est.*

CONCLUSIO. — Cùm ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est clara divinæ essentiæ visio per intellectum, constat intellectum creatum Deum posse videre per essentiam.

Respondeo dicendum, quòd cùm unumquodque sit cognoscibile secundùm quòd est in actu, Deus qui est actus purus absque omni permixtione potentiæ, quantùm in se est, maximè cognoscibilis est. Sed quod est maximè cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum. Sicut sol qui est maximè visibilis, videri non potest à vespertilione propter excessum luminis.— Hoc igitur attendentes quidam (2) posuerunt quòd nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cùm enim

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses trinitariorum, Almarici, arnaldistarum, dicentium : Divinam essentiam in se, nec ab angelo, nec ab homine videri, nec videndam. Deum non videri in se, sed in creaturis, sicut lumen in aere, Deum non per essentiam videri à beatis, sed per quamdam claritatem illius essentiæ, in qua consistit beatitudo. Quod damnatum est à concilio Lateran. Extrà de sum. Trin. et fide cath. cap. *Damnamus*, et à conc. Florent. Tract. de Purgatorio.

(2) Sic etiam indefinitè Gregorius refert (Moral. lib. XVIII, cap. 28). Sed hunc errorem Abailardus et Almaricus præter armenos renovarunt

ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectûs, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quàm in Deo; quod est alienum à fide (1). In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cùm intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ.—Unde simpliciter concedendum est quòd beati Dei essentiam videant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde præmittit Dionysius immediatè ante verba proposita dicens : « Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et neque sensus ejus est, etc. » Et Chrysostomus parùm post verba prædicta subdit (2) : « Visionem hìc dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio (3). »

Ad *secundum* dicendum, quòd infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundùm se; quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundùm se maximè notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet (quæst. VII, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus non sic dicitur non existens quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens; inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quòd nullo modo possit cognosci, sed quòd omnem cognitionem excedat; quod est ipsum non comprehendi.

Ad *quartum* dicendum, quòd proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundùm quòd duplum, triplum, et æquale, sunt species proportionis. Alio modo quælibet habitudo unius ad alterum, proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, inquantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundùm hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

## ARTICULUS II. — UTRUM ESSENTIA DEI AB INTELLECTU CREATO PER ALIQUAM SIMILITUDINEM VIDEATUR (4).

De his etiam, Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 1, et De verit. quæst. VIII, art. 1, et quodl. 7, art. 1 et 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 49, et Opusc. II, cap. 105.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim Joannes (1. Ep. III, 2) : *Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. IX, cap. 11) : « Cùm Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis. »

3. Præterea, intellectus in actu est intelligibile in actu; sicut sensus in

(1) Ergo et illud quod ex eo sequitur; ut art. 4, infra, et Cont. gent. lib. III, cap. 54.

(2) Contra Eunomium et anomæos nempe, qui se sic videre jactabant sicut seipsum Deus videt.

(3) Cæteri Patres, ait Sylvius, quibus error iste attribuitur, partim juxtà Chrysostomi mentem sunt intelligendi; partim loquuntur de visione corporali; partim de ea quæ naturaliter habetur Dei, ut ex eorum scriptis liquet (Conf. auct. sup. quæst. XCII, art. 1).

(4) Habes ex hoc articulo quomodo per rationem interimas hæresim quorumdam (Direct. inquis. part. 2, quæst. VIII, hæres. 7) dicentium : animarum beatarum visio, quâ vident divinam essentiam, non est visio intuitiva et facialis; quod damnatum est à conc. Lateran. et à conc. Florent. (loc. art. præc. cit.), et quod etiam definivit Benedictus XI in Extravagante, quæ incipit : *Benedictus Deus in donis suis*, etc.

actu est sensibile in actu. Hoc autem non est, nisi inquantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quòd per aliquam similitudinem videatur.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 9) quòd cùm Apostolus dicit, *Videmus nunc per speculum et in ænigmate*, «speculi et ænigmatis nomine quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum.» Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

CONCLUSIO. — Divina essentia non per aliquam speciem ex parte divinæ essentiæ ab intellectu creato conspicitur, sed ex parte intellectûs creati aliqua similitudine confortati (lumine videlicet gloriæ) apprehenditur et videtur.

Respondeo dicendum quòd ad visionem tam sensibilem quàm intellectualem duo requiruntur; scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quòd res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet quòd res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solùm per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu; non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res quæ esset principium visivæ virtutis, et quæ esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.—Manifestum est autem quòd Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cùm ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quòd sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi à prima luce derivatum; sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ, vel gloriæ. — Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo, ex parte visivæ potentiæ, quâ scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte rei visæ, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. — 1° Quidem, quia, sicut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 1): «Per similitudines inferioris ordinis rerum, nullo modo superiora possunt cognosci;» sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multò igitur minùs per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri.—2° Quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4), quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma (1) creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam.—3° Quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest; quia omnis forma creata est determinata secundùm aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum.—Dicendum ergo quòd ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ; scilicet lumen divinæ

(1) Hanc doctrinam nonnulli solum intelligunt de specie quam vocant objectivam, seu expressam, quâ scilicet tanquam objecto, prius viso et cognito duceremur in claram Dei visionem. Sed ex his patet quòd beatus Thomas etiam neget speciem impressam quæ nihil aliud est quàm forma seu similitudo impressa intellectui, per cujus unionem cum intellectu, ipse actuatur et proportionatur objecto, cujus habet speciem.

gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum; de quo dicitur (Psal. XXXV, 10): *In lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet, ut in se est (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de similitudine quæ est per participationem luminis gloriæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in via.

Ad *tertium* dicendum, quòd divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundùm aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

**ARTICULUS III. — UTRUM ESSENTIA DEI VIDERI POSSIT OCULIS CORPORALIBUS (2).**

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 2, et infrà 2 2, quæst. CLXXV, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim (Job, XIX, 26): *In carne mea videbo Deum,* etc. et (XLII, 5): *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.*

2. Præterea, Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XXII, cap. 29): « Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum (scilicet glorificatorum), non ut acutiùs videant, quàm quidam perhibentur videre serpentes vel aquilæ, quantàlibet enim acrimoniâ cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quàm corpora), sed ut videant et incorporalia. » Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginariâ. Dicitur enim (Isa. VI, 1): *Vidi Dominum sedentem super solium,* etc. Sed visio imaginaria à sensu originem habet; phantasia enim est motus factus à sensu secundùm actum, ut dicitur (De anima, lib. III, cap. 3, text. 160). Ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Lib. de videndo Deum ad Paulinam, epist. XLVII, cap. 9): « Deum nemo vidit unquam; vel in hac vita, sicut ipse est; vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur.

CONCLUSIO. — **Deus cùm sit omnino incorporeus, nullo exteriori vel interiori sensu videri potest.**

Respondeo dicendum quòd impossibile est Deum videri sensu visûs, vel quocumque alio sensu, aut potentiâ sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur (art. seq. et quæst. LXXVIII). Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla ejusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 1). Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicitur: *In carne mea videbo Deum*

(1) Beatus Thomas affirmat essentiam divinam non solùm esse illud quod intellectus beatus videt, sed etiam esse illud quo videt (De verit. quæst. VIII, art. 1), ac proindè speciem impressam à visione Dei omninò removet. Hæc sententia est communior; ità enim docent: Durandus (dist. 49, quæst. II, num. 15), Paludanus in IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, concl. 3, 5; Antoninus, 3ª p. tit. 31, Cajetanus, Bannès, Cumel, Valentinus et alii.

(2) Hujus articuli doctrina, licèt nec Scripturis nec conciliis apertè sit definita, certissima tamen est, et ex ejus opposito sequitur error fidei repugnans, scilicet Deum esse corporeum, ut dicebant anthropomorphitæ (Vid. sup. quæst. XCII, art. 2).

*meum*, non intelligitur quòd oculo carnis sit Deum visurus, sed quòd in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum (1). Similiter quod dicitur, *nunc oculus meus videt te*, intelligitur de oculo mentis; sicut (Ephes. I, 17) dicit Apostolus : *Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri.*

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod præmittitur : « Longè itaque potentiæ alterius erunt (scilicet oculi glorificati), si per eos videbitur incorporea illa natura. » Sed postmodùm hoc determinat dicens : « Valdè credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cœli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissimà perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus. » Ex quo patet quòd hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quod quidem à sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quòd autem statim visis corporibus divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit; scilicet ex perspicuitate intellectûs, et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundùm aliquem modum similitudinis; prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphoricè describuntur.

## ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS PER SUA NATURALIA DIVINAM ESSENTIAM VIDERE POSSIT (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 6, et De verit. quæst. VIII, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 50.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4) quòd angelus est « speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei. » Sed unumquodque videtur, dum videtur ejus speculum. Cùm igitur angelus per sua naturalia intelligat se ipsum, videtur quòd etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Præterea, illud quod est maximè visibile, fit minùs visibile nobis propter defectum nostri visûs vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum. Cùm ergo Deus secundùm se sit maximè intelligibilis, videtur quòd ab angelo sit maximè intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multò magis Deum.

3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectûs creati, videtur quòd

(1) Ut fusiùs explicat ipse beatus Thomas in Comment. in lib. Job : Ego in carne existens post resurrectionem; videbo et oculis mentis Deum, et oculis corporalibus Deum hominem factum.

(2) Eunomius et Actius et ab his dicti anomæi sæculo IV, non solùm Dei visionem intuitivam, sed et comprehensivam tribuebant solis naturæ viribus, contrà quos acerrimè pugnarunt Chrysostomus, Basilius, Gregorius Nazianzenus, Ambrosius, Epiphanus et alii sancti Patres. Horum errorem ex parte, nimirùm quantùm ad visionem, suscitârunt sæculo XIV Beguardi et Beguinæ quos damnavit concilium Viennense sub Clemente V, an. 1311.

nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit. Quod est erroneum, ut ex supradictis patet (1). Videtur ergo quòd intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed *contra* est, quod dicitur (Rom. VI, 23) : *Gratia Dei vita æterna.* Sed vita æterna consistit in visione divinæ essentiæ, secundùm illud (Joan. XVII, 3) : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*, etc. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

CONCLUSIO. — Cùm divina essentia sit supra conditionem cujuscumque creati intellectûs, non potest intellectus creatus per sua naturalia ipsam cognoscere, sed tantùm per gratiam.

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundùm quòd cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundùm modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundùm modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis (2), oportet quòd cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali, et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam verò sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua; quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes (3). Et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens. Ea igitur quæ non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quòd anima nostra per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quæ est actus alicujus corporei organi; et huic connaturale est cognoscere res secundùm quòd sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia verò virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundùm quòd sunt in materia individuali, sed secundùm quòd abstrahuntur ab ea per considerationem intellectûs. Unde secundùm intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali; quod est supra facultatem sensûs. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectûs animæ humanæ secundùm statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quòd cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quòd sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectûs creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd iste modus cognoscendi Deum est angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem ejus in ipso

(1) Art. nimirùm I, ubi *alienum à fide* insinuat, ut ostendimus ibi.

(2) Hic non agitur de qualicumque excessu in modo essendi, sed de generico et universali; scilicet res cognita non debet habere immaterialitatem alterius generis quàm cognoscens.

(3) Quia nempe illarum esse ab essentia differt, ut indebitum essentiæ, ac ei tantùm ab extrinseco adveniens, cùm per creationem sit acceptum; non sic autem in Deo.

(4) Hinc ordo naturalis ab ordine supernaturali distinguitur; quod hodierni philosophi, quos vocant rationalistas, prorsùs rejiciunt.

angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est (art. 2). Unde non sequitur quòd angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privativè, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si verò accipiatur negativè, sic quælibet creatura invenitur deficiens Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quæ invenitur in Deo.

Ad *tertium* dicendum, quòd sensus visûs, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundùm naturam à materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quòd visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli, licèt connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quòd aliud est ipse, et aliud est ejus esse. Et ideo, cùm intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam; potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

## ARTICULUS V. — UTRUM INTELLECTUS CREATUS AD VIDENDUM DEI ESSENTIAM ALIQUO CREATO LUMINE INDIGEAT (1).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 51, 52, 55, et Opusc. III, cap. 105, ut et Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 7, et De verit. quæst. VIII, art. 3 ad 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget, ut videatur. Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Præterea, cùm Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cùm videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Præterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum; quod est impossibile. Non est ergo necessarium quòd omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

Sed *contra* est, quod dicitur in Psalm. XXXV, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.*

CONCLUSIO. — Cùm essentia divina naturam cujusque creati intellectûs excedat, indiget creatus intellectus ad eam intuendam aliquo creato lumine.

Respondeo dicendum quòd omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quòd disponatur aliquâ dispositione quæ sit supra suam naturam. Sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quòd

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem convellas hæresim begardorum et beguinarum dicentium : animam non indigere lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beatè fruendum; quod damnatum est in cone. Viennensi, Clement. tit. de hæretic. *Ad nostrum.*

disponatur aliquâ dispositione ad talem formam. Cùm autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectûs. Unde oportet quòd aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quòd elevetur in tantam sublimitatem (1). Cùm igitur virtus naturalis intellectûs creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est (art. præc.), oportet quòd ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectûs vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur (*Apoc.* XXI, 23) : quòd *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundùm hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes; secundùm illud (I. Joan. III, 2) : *Cùm apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam; non quòd per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundùm se inintelligibilis est; sed ad hoc quòd intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum (2). Sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri à colore.

Ad *secundum* dicendum, quòd lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam, quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quædam intellectûs confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quòd non est medium *in quo* Deus videatur, sed *quo* videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ. Quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est (in corp. art.).

## ARTICULUS VI. — UTRUM VIDENTIUM ESSENTIAM DEI UNUS ALIO PERFECTIUS VIDEAT (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 56.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs non videat. Dicitur enim (I. Joan. III, 2) : *Videbimus eum sicuti est.* Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectiùs et minùs perfectè.

2. Præterea, Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 32) quòd « unam rem non potest unus alio plus intelligere. » Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam. Intellectu enim videtur Deus, non sensu; ut supra habitum est (art. 3). Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clariùs videt.

3. Præterea, quòd aliquid altero perfectiùs videatur, ex duobus contingere potest; vel ex parte objecti visibilis, vel ex parte potentiæ visivæ vi-

(1) De fide est intellectum creatum indigere lumine aliquo creato ad videndam Dei essentiam, ut patet in conc. Vien. sup. cit.

(2) Ex his patet lumen gloriæ, juxta divum Thomam, esse qualitatem supernaturalem intellectui à Deo infusam, eique per modum habitûs inhærentem. Attamen non est de fide quòd lumen illud sit habitus, quia concilium id non expressit, quamvis non nisi periculosè negari possit, ait Sylvius.

(3) Respons. affirmativ. est de fide contra Jovinianum qui, cùm vellet cum stoicis hominum merita et peccata esse æqualia, ita et præmia et supplicia. Hunc debellarunt sanctus Hieronymus et sanctus Augustinus et à papa Siricio et concil. Milevit. fuit damnatus. Item et contra Lutherum qui, cùm contenderat homines justificari non per propriam justitiam, sed per justitiam Christi imputatam, et hæc sit omnibus æqualis, consequenter dicebat omnes homines esse æqualiter beatos, quod anathemate profligatum est (Conc. Trid sess. VI, can. 32).

dentis. Ex parte autem objecti, per hoc quòd objectum perfectiùs in vidente recipitur; scilicet secundùm perfectiorem similitudinem. Quod in proposito locum non habet. Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam præsens est intellectui essentiam ejus videnti. Relinquitur ergo quòd, si unus alio perfectiùs eum videat, hoc sit secundùm differentiam potentiæ intellectivæ. Et ita sequitur quòd cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clariùs eum videat. Quod est inconveniens; cùm hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

Sed *contra* est, quòd vita æterna in visione Dei consistit; secundùm illud (Joan. XVII, 3) : *Hæc est vita æterna*, etc. Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales. Cujus contrarium dicit Apostolus (I. Cor. XV, 4) : *Stella differt à stella in claritate.*

CONCLUSIO. — Cùm videntium divinam essentiam unus alio majori gloriæ lumine illustretur, perfectiùs etiam unus alio ipsam videbit.

Respondeo dicendum quòd videntium Deum per essentiam unus alio perfectiùs eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quàm in alio, cùm illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est (art. 2), sed hoc erit per hoc quòd intellectus unius habebit majorem virtutem, seu facultatem ad videndum Deum, quàm alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundùm suam naturam, sed per lumen gloriæ (1), quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet (art. præc.). Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectiùs Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate ; quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium ; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate (2), perfectiùs Deum videbit, et beatior erit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicitur, *Videbimus eum sicuti est*, hoc adverbium, *sicuti*, determinat modum visionis ex parte rei visæ; ut sit sensus, *videbimus eum ita esse sicuti est*; quia ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis ; ut sit sensus, quòd ita erit perfectus modus vivendi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc patet etiam solutio ad *secundum*. Cùm enim dicitur quòd rem unam unus alio meliùs non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectæ ; quia quicumque intelligit rem esse aliter quàm sit, non verè intelligit. Non autem si referatur ad modum intelligentis ; quia intelligere unius est perfectius quàm intelligere alterius.

Ad *tertium* dicendum, quòd diversitas videndi non erit ex parte objecti; quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia ; nec ex diversa participatione objecti per differentes similitudines ; sed erit per diversam facultatem intellectûs, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est (art. 1).

## ARTICULUS VII. — UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM, IPSUM COMPREHENDANT (3).

De his etiam, Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 3 et Cont. gent. lib. III, cap. 53.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntes Deum per essentiam,

(1) Ita ut duo beati quorum unus est altero naturaliter perspicacior, si æquali lumine gloriæ donantur, æqualiter Deum videbunt. Ita communiter post sanctum Thomam, Bannès, Cumel, Sylvius, Billuart et omnes thomistæ contra scotistas et paucos alios.

(2) Supple, de charitate viæ per quam homo meretur visionem. Inæqualitas enim charitatis patriæ consequenter ad visionem ipsam se habet ut effectus, juxta modum quo differt à charitate viæ.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem

ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus (Phil. III, 12) : *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Non autem frustra sequebatur. Dicit enim ipse (I. Cor. IX, 26) : *Sic curro, non quasi in incertum.* Ergo ipse comprehendit ; et eâdem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens : *Sic currite ut comprehendatis.*

2. Præterea, ut dicit Augustinus (Lib. de videndo Deum, ep. CXII, cap. 9), ad Paulinam (1) : « Illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem. » Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem, cùm Deus sit simplex. Ergo à quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Præterea, si dicatur quòd videtur totus, sed non totaliter, contra. Totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ ; quia videt eum sicuti est, ut dictum est (art. 6). Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis ; quia totâ virtute suâ intellectus Dei essentiam videt. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

Sed *contra* est, quod dicitur (Hier. XXXII, 18) : *Fortissime, magne, potens ; Dominus exercituum, nomen tibi ; magnus concilio, et incomprehensibilis cogitatu.* Ergo comprehendi potest.

CONCLUSIO. — Cùm lumen gloriæ, quo perfusi divinam intuentur essentiam, infinitum non sit, impossibile est quemquam creatum intellectum illam comprehendere, et ipsam cognoscere quantùm cognoscibilis est.

Respondeo dicendum quòd comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato ; attingere verò mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus (De Verb. Dom. serm. XXXVIII, cap. 3).—Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd illud comprehenditur quod perfectè cognoscitur ; perfectè autem cognoscitur quod tantùm cognoscitur, quantùm est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta ; non comprehenditur. Putà, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud. Si verò aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod à sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum ; quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. — Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundùm quòd est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est (quæst. VII, art. 2), infinitè cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinitè cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectiùs vel minùs perfectè cognoscit, inquantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cùm igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum ; impossibile est quòd aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoscat. Unde impossibile est quòd Deum comprehendat (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *comprehensio* dicitur dupliciter. Uno modo

contundas præsumptionem hæreticalem anomorum, qui se naturam Dei comprehendere, sicut semetipsos, dicebant. Item cujusdam Augustini de Roma, archiepiscopi Nazareni, ut refertur in concil. Basil. sess. XXII, dicentis, quòd anima Christi videt Deum tam clarè et intensè, quàm clarè et intensè Deus seipsum videt.

(1) Hæc epistola ob suam prolixitatem liber appellatur.

(2) Tùm ratione infinitatis ejus, quià *quicquid scientiâ comprehenditur, scientiæ comprehensione finitur*, ait lib. XII De civ. Dei, cap. 18. Augustinus : tum ratione limitatæ cognitionis nostræ quæ cum ejus infinitate comparari non potest.

strictè et propriè, secundùm quòd aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio; quia cùm sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinitè capiat, sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione nunc quæritur. Alio modo *comprehensio* largiùs sumitur secundùm quòd comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur à beatis, secundùm illud (Cant. III, 14): *Tenui eum, nec dimittam.* Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione. Hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei; sicut visio fidei, et fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur, jam tenetur vel habetur; quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quæ habemus, fruimur; vel quia non delectamur in eis; vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo; quia vident ipsum, et videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implentes.

Ad *secundum* dicendum, quòd non propter hoc Deus *incomprehensibilis* dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur; sed quia non ita perfectè videtur sicut visibilis est (1). Sicut cùm aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec prædicatum, nec compositio; sed tota non ita perfectè cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus definiendo comprehensionem dicit (epist. CXII, cap. 9): quòd illud comprehenditur videndo, quod ita totum videtur ut nihil ejus lateat videntem; aut cujus fines circumspici vel circumscribi possunt. Tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem, in modo cognoscendi illam rem, pervenitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd *totaliter* dicit modum objecti, non quidem ita quòd totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo quòd infinitè existit, et infinitè cognoscibilis est; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinitè cognoscat. Sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licèt ipse eam demonstrativè non cognoscat.

## ARTICULUS VIII. — UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM, OMNIA IN DEO VIDEANT (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. VIII, art. 5, et De verit. quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 54 et 57.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius (Dial. IV, cap. 33): « Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident?» Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Præterea, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplen-

(1) Ad comprehensionem intellectivam tria requiruntur : 1° claritas seu evidentia cognitionis; 2° certitudo cognitionis; 3° adæquatio rei intelligibilis in genere cognitionis, ut scilicet cognitio tantùm se extendat in cognoscendo objectum quantùm objectum secundùm se et secundùm ea quæ continet est cognoscibile.

(2) Hic per rationem ostenditur meritò dictum à Domino Marc. XIII, *De die illo*, scilicet judicii, *nemo scit, neque angeli Dei.* Angeli dicunt (Ps. XXIII): *Quis est iste rex gloriæ?* (Is. LXIII): *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* In his locis manifestè innuitur, quòd videntes divinam essentiam non vident omnia in illa. Adde et illud (Ephes. III) : *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi in Deo, ut innotescat principibus et potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.*

dent. Sed omnia quæcumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent, sicut in quodam speculo; ipse enim omnia in seipso cognoscit (1). Ergo quicumque videt Deum, omnia videt quæ sunt, et quæ fieri possunt.

3. Præterea, qui intelligit id quod est majus, potest intelligere minima, ut dicitur (De anima, lib. III, cap. 4, text. 7). Sed omnia quæ Deus facit, vel facere potest, sunt minùs quàm ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæ Deus facit, vel facere potest.

4. Præterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium. Et ita, videndo Deum non erit beata; quod est inconveniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

Sed *contra* est, quòd angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. « Inferiores enim angeli purgantur à superioribus à nescientia; » ut dicit Dionysius (Cœlest. hier. cap. 7). Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium (2). Hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

CONCLUSIO. — Cùm nullus intellectus creatus videndo Deum, illum comprehendat; non potest etiam in ipso videre omnia quæ facit, vel facere potest, sed plura, vel pauciora, secundùm quòd perfectiùs vel imperfectiùs eum videt.

Respondeo dicendum quòd intellectus creatus videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quæ facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quòd sic aliqua videntur in Deo, secundùm quòd sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quòd quantò aliqua causa perfectiùs videtur, tantò plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit: quod non convenit ei qui debilioris intellectùs est, sed oportet quòd ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit (3). Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est (art. præc.). Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quæ Deus facit, vel potest facere. Hoc enim esset comprehendere ejus virtutem. Sed horum quæ Deus facit, vel facere potest, tantò aliquis intellectus plura cognoscit, quantò perfectiùs Deum videt (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur quantùm ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantùm in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quòd unusquisque videns Deum omnia cognoscat; quia non perfectè comprehendit ipsum.

Ad *secundum* dicendum, quòd videns speculum non est necessarium quòd omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt majus sit videre Deum quàm omnia alia; tamen majus est videre sic ipsum quòd omnia in eo cognoscantur, quàm videre sic ipsum, quòd non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est (in corp. art.) quòd multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum, vel minùs perfectum,

(1) Ut ex professo infra quæst. XIV, art. 4, dicitur.

(2) Nesciunt etiam diem judicii, singulos prædestinatos, et aliquid mysterii Incarnationis etiam ignorârunt.

(3) Nec aliter incomprehensibilitatem Dei explicant Patres quàm quòd non totaliter omnes illius modi vel omnia opera cognoscentur.

(4) Sic Sancti tantò plura de effectibus Dei cognoscunt, quartò perfectiùs eum vident.

Ad *quartum* dicendum, quòd naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectûs; et hæc sunt species et genera rerum et rationes earum; quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam (1). Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectûs creati; nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit; nec iterum, cognoscere illa quæ nondum sunt, sed fieri à Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis; ita repleret naturale desiderium sciendi, quòd nihil aliud quæreretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus (Conf. lib. v, cap. 4) : « Infelix homo qui scit omnia illa, scilicet creaturas, te autem nescit! Beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui verò te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus. »

## ARTICULUS IX. — UTRUM EA QUÆ VIDENTUR IN DEO, A VIDENTIBUS DIVINAM ESSENTIAM, PER ALIQUAS SIMILITUDINES VIDEANTUR (2).

De his etiam De verit. quæst. VIII, art. 5, et 2 2. quæst. CLXXV, art. 4.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ videntur in Deo à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu; et sensus in actu, sensibile in actu; inquantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quòd earum similitudinibus informetur.

2. Præterea, ea quæ priùs vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 3) (3), postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quæ in illo raptu viderat; unde ipse dicit quòd *audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui* (II. Cor. XII, 4). Ergo oportet dicere quòd aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserint. Et eâdem ratione, quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorum quæ in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

Sed *contra* est, quòd per unam speciem videtur speculum et ea quæ in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo, sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam, nec ea quæ in ipso videntur per aliquas similitudines sive species videntur.

CONCLUSIO. — Deum videntes non vident in eo alia per species eorum, sed per ipsam essentiam divinam, eorum intellectui unitam.

Respondeo dicendum quòd videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species; sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam (4). Sic enim cognoscitur unumquodque, secundùm quòd similitudo ejus est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cùm enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia; virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo secundùm se, quando directè ejus similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundùm se. Alio modo secundùm quòd informatur

(1) Quilibet beatus videt ergo in Deo totam mundi machinam, ejus compositionem et ordinem, et generaliter omnia quæ ad perfectionem universi pertinent (Cf. Cont. Gent. lib. III, cap. 59).

(2) Articulus ille per rationem demonstrat meritò dictum ab Apostolo (I. Cor. XIII) : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

(3) Colligitur æquivalenter ex cap. 5, sed expressiùs cap. 28.

(4) Hæc est beati Augustini sententia, non solùm ubi cognitionem matutinam à vespertina distinguit 'quâ de re quæst. LVIII dicendum erit', sed etiam Confess. (lib. XIII, cap. 15).

specie alicujus quod est ei simile. Et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio quâ cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia quâ cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis. Sed cognoscere eas prout earum similitudines præexistunt in Deo (1), est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Unde secundùm illam cognitionem, quâ res cognoscuntur à videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem; per quam et Deus videtur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, inquantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primò conceptis alias formare possunt; sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei; et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiæ, format rationem speciei; et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius, videns Deum, ex ipsa visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum quæ in essentia divina videntur; quæ remanserunt in Paulo, etiam postquam desiit Dei essentiam videre (2). Ista tamen visio, quâ videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia à visione quâ videntur res in Deo.

## ARTICULUS X. — UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM SIMUL VIDEANT OMNIA QUÆ IN IPSO VIDENT (3).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 59.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntes Deum per essentiam, non simul videant omnia quæ in ipso vident. Quia, secundùm Philosophum (Top. lib. II, cap. 4), « contingit multa scire, intelligere verò unum. » Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur. Intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit à videntibus Deum, simul multa videri in Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit (Sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 22) quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempus; » hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est angelus qui Deum videt. Ergo videntes Deum successivè intelligunt et afficiuntur. Tempus enim successionem importat.

Sed *contra* est, quòd Augustinus dicit (De Trin. lib. XXV, cap. 16) : « Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. »

CONCLUSIO. — Quæcumque videntur in verbo, non successivè, sed simul videri necesse est.

Respondeo dicendum quòd ea quæ videntur in verbo, non successivè, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul

(1) Res præexistunt in Deo, tanquam in earum causa effectiva aut exemplari.

(2) Hac de re pleniùs in 2 2, quæst. CLXXIV, art. 3, ubi tractatur ex professo.

(3) Cùm Deus non intelligat successivè, sed simul quæcumque intelligit, ac intellectus beatorum fiat deiformis, hinc sequitur quòd ab eis intellecta non successivè, sed simul intelligantur. Unde hæc verba prophetæ (Dan. XIII) : *Qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt sicut stellæ in perpetuas æternitates.*

actu informari ad intelligendum per eas; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quòd quando aliqua multa unâ specie intelligi possunt, simul intelliguntur. Sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successivè intelliguntur, et non simul. Si autem omnes intelligantur unâ specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem (art. præc.), quòd ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successivè videntur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sic unum tantùm intelligimus, inquantum unâ specie intelligimus. Sed multa unâ specie intellecta simul intelliguntur. Sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale; et in specie domûs parietem et tectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd angeli, quantùm ad cognitionem naturalem, quâ cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt (2). Et sic moventur secundùm intelligentiam per tempus. Sed secundùm quòd vident res in Deo, simul eas vident.

**ARTICULUS XI.** — UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT VIDERE DEUM PER ESSENTIAM (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 7, et De verit. quæst. X, art. 11, et quodlib. I, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 45.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob (Gen. XXXII, 30) : *Vidi Deum facie ad faciem*. Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur (I. Cor. XIII, 12) : *Videmus nunc per speculum et in ænigmate; tunc autem facie ad faciem*. Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Præterea (Num. XII, 18), dicit Dominus de Moyse : *Ore ad os loquor ei*. Sed qui ore ad os loquitur Deo, palam, et non per ænigmata et figuras, videt Deum. Sed hoc videre est Deum per essentiam videre. Ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis dicamus, est nobis secundùm se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim Augustinus (Conf. lib. XII, cap. 25) : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » Idem etiam in libro De vera religione dicit (cap. 31) quòd « secundùm veritatem divinam de omnibus judicamus. » Et (De Trin. lib. II, cap. 2) dicit, quòd « rationis est judicare de istis corporalibus secundùm rationes incorporales et sempiternas; quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent. » Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Præterea, secundùm Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 25),

(1) Notandum est quòd hic agatur tantùm de his quæ beati vident eâdem illâ visione quâ beatificentur. Res autem non ita se habet circa ea quæ vident visione causatâ ex ipsius Dei clara visione. Vident enim successivè quæ illis ita revelantur.

(2) Quidquid per species cognoscunt, successivè vident angeli, etiamsi illæ similitudines causentur ex conjunctione intellectûs angelici ad verbum, sive per operationem ipsius intellectûs angelici, sive (quod est verius) per influxum Verbi, ut ait beatus Thomas (De verit. quæst. VIII, art. 5).

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas hæresim begardorum et beguinorum, dicentium hominem in præsenti vita posse consequi finalem beatitudinem, ac proindè divinam essentiam clarè videre; quod jurè damnatum est à papa Clemente V in concilio Viennensi; item ab Evaristo papa, Epist. I ad episcopos africanos: sic : *Eam lucem inaccessibilem quam Pater et Filius inhabitant, nullus in hoc mortali corpore constitutus potest aliquatenùs contincre.*

visione intellectuali videntur ea quæ sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo, cùm Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur à nobis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Exod. XXXIII, 20) : *Non videbit me homo et vivet.* Gloss. (ord.) : « Quamdiu hìc mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest. »

CONCLUSIO. — Non potest Deus ab homine puro in hac mortali vita per essentiam videri.

Respondeo dicendum quòd ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est : quia, sicut supra dictum est (art. 4), modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali. Unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materia, vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quòd per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra (art. 1 et 9) quòd cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundùm hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est, quòd anima nostra quantò magis à corporalibus abstrahitur, tantò intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus à sensibus corporis, magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum (1). Quòd ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu in hac mortali vita vivitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, secundùm Dionysium (De cœlest. hier. cap. 4), sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, inquantum formatæ sunt aliquæ figuræ, vel sensibiles, vel imaginariæ, secundùm aliquam similitudinem aliquid divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Jacob : *Vidi Dominum facie ad faciem,* referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quamdam prophetiæ eminentiam pertinet, ut videatur loquens Deus, licèt imaginariâ visione, ut infra patebit cùm de gradibus prophetiæ loquemur (2ª 2ª, quæst. CLXXIV). Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus miraculosè aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur; ita etiam supernaturaliter et præter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit; ut dicit Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 26), et in libro De videndo Deum (epist. CXII, cap. 12), de Moyse, qui fuit magister Judæorum; et de Paulo, qui fuit magister Gentium (2). Et de hoc pleniùs tractabitur, cùm de raptu ejus agemus (2ª 2ª, quæst. CLXXV, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia dicimur in Deo videre et secundùm ipsum de omnibus judicare, inquantum per participationem sui luminis omnia

(1) Doctrina beati Thomæ intelligenda est quantùm ad apprehensionem seu receptionem subtilium impressionum, sed non quantùm ad judicium. Judicium enim perfectam vigilantiam postulat.

(2) Moysem et Paulum in hac vita existentes vidisse divinam essentiam non pauci sentiunt. Ita sanctus Augustinus (Ep. CXII, cap. 12 et 13, et Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 27), Ambrosius (Hexam. lib. I, cap. 2), Basilius (Exan. homil. I) et beatus Thomas (hic et 2 2, quæst. CLXXIV, art. 4, et quæst. CLXXV, art. 3). Sententiam negativam ut veriorem plures theologi affirmant.

cognoscimus et dijudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis. Sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est, per lumen solis. Unde dicit Augustinus (Soliloq. lib. I, cap. 8) : « Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur ; » videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quòd videatur substantia solis ; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quòd videatur essentia Dei.

Ad *quartum* dicendum, quòd visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra ; sed per præsentiam, essentiam, et potentiam.

**ARTICULUS XII.** — UTRUM PER RATIONEM NATURALEM DEUM IN HAC VITA COGNOSCERE POSSIMUS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 5, quæst. I, et super Boetium, De Trin. quæst. I, art. 2.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possumus. Dicit enim Boetius (De cons. lib. V, pros. 4), quòd « ratio non capit simplicem formam. » Deus autem maximè est simplex forma, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 7). Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 30). Sed Dei, cùm sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest à nobis cognitione naturali.

3. Præterea, cognitio quæ est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantùm bonis. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. I, cap. 2) quòd « humanæ mentis acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur. » Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed *contra* est, quod dicitur (Rom. I, 19) : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis ;* id est, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

CONCLUSIO. — Possumus Deum in hac vita, naturali lumine cognoscere secundùm quòd omnium prima et eminentissima causa est, non autem secundùm quòd in se est.

Respondeo dicendum quòd naturalis nostra cognitio à sensu principium sumit. Unde tantùm se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quòd divinam essentiam videat ; quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus à causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est ; et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundùm quòd est prima omnium causa, excedens omnia sua causata (2). Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quòd scilicet omnium est causa ; et differentiam creaturarum ab ipso, quòd scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur, et quòd hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio ad formam simplicem pertin-

(1) Conferatur quod dictum est quæst. II, art. 2 et 3.

(2) Putà quòd sit immensus, infinitus, æternus, indep ndens, et summè intelligens, vel summè potens, ac omninò perfectus.

gere non potest, ut sciat de ea quid est. Potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectûs sui.

Ad *tertium* dicendum, quòd cognitio Dei per essentiam, cùm sit per gratiam, non competit nisi bonis. Sed cognitio ejus quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus (Retract. lib. I, cap. 4) : « Non approbo quod in oratione dixi (Sol. lib. III, cap. 1) : Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera; » scilicet per rationem naturalem.

**ARTICULUS XIII. — UTRUM PER GRATIAM HABEATUR ALTIOR COGNITIO DEI, QUAM EA QUÆ HABETUR PER RATIONEM NATURALEM (2).**

De his etiam infra quæst. XXXII, art. 1, ut et Sent. I, dist. 3, quæst. I, art. 4, et De verit. quæst. X, art. ult. et super Boetium, de Trin. quæst. I, art. 4.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quàm ea quæ habetur per naturalem. Dicit enim Dionysius (De myst. theol. lib. I, cap. 1) quòd « ille qui meliùs unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto. » Quod etiam de Moyse dicit; qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed conjungi Deo, ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam (3) non pleniùs cognoscitur à nobis Deus quàm per rationem naturalem.

2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata; similiter etiam nec secundùm cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionysius (Cœlest. hierarch. cap. 1) quòd « impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Ergo per gratiam non pleniùs cognoscimus Deum, quàm per rationem naturalem.

3. Præterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio. Dicit enim Gregorius (homil. XXVI in Evang.) quòd « ea quæ non videntur, fidem habent et non agnitionem. » Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (I. Cor. II, 10) : *Nobis revelavit Deus per spiritum suum;* illa scilicet quæ « nemo principum hujus sæculi novit; » id est, philosophorum; » ut exponit Glossa (Hier. in illum loc.).

**CONCLUSIO. — Perfectior cognitio de Deo in hac vita habetur per gratiam, quàm per naturalem rationem.**

Respondeo dicendum quòd per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur à nobis, quàm per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit; scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile; cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantùm ad utrumque, juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen naturale intellectûs confortatur per infusionem luminis gratuiti; et inter-

(1) Annon alium quoque sensum Boetius videtur indicare? cùm sic pleniùs ait : *Ratio non capit simplicem formam, sed intelligentia quasi desuper spectans, conceptâ formâ, quæ subsunt cuncta dijudicat.* Intelligentiæ, id est rationi intuitivæ, saltem tribuens velut *oculo celsiori* quod rationi propriè dictæ, id est rationi discursivæ non concedit.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Raymundi Lulli asserentis nos meliùs cognoscere ea quæ per rationem, quàm ea quæ per fidem nobis innotescunt; item hodiernorum philosophorum, quos vocant rationalistas, qui rationem super fidem extollere non dubitant.

(3) Pro gratuito dono sumptam, qualis est fides ipsa etiam peccatoris, non pro gratia justificante

dum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitùs, magis exprimentia res divinas quàm ea quæ naturaliter à sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitùs, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbæ (1), et vox Patris audita est: *Hic est filius meus dilectus* (Matth. III, 17).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur; et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit; ut Deum esse trinum et unum.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex phantasmatibus vel à sensu acceptis secundùm naturalem ordinem, vel divinitùs in imaginatione formatis, tantò excellentior cognitio intellectualis habetur, quantò lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic, per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

Ad *tertium* dicendum, quòd fides cognitio quædam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed à visione ejus cui creditur. Et sic, in quantum deest visio, deficit à ratione cognitionis, quæ est in scientia (2). Nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

# QUÆSTIO XIII.

## DE NOMINIBUS DEI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consideratis his quæ ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum. Unumquodque enim nominatur à nobis, secundùm quòd ipsum cognoscimus. — Circa hoc ergo quæruntur duodecim: 1° Utrùm Deus sit nominabilis à nobis. — 2° Utrùm aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter. — 3° Utrùm aliqua nomina dicta de Deo, propriè dicantur de ipso; an omnia attribuantur ei metaphoricè. — 4° Utrùm multa nomina dicta de Deo sint synonyma. — 5° Utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univocè, vel æquivocè. — 6° Supposito quòd dicantur analogicè, utrùm dicantur de Deo per prius, vel de creaturis. — 7° Utrùm aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. — 8° Utrùm hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturæ, vel operationis. — 9° Utrùm hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile. — 10° Utrùm accipiatur univocè vel æquivocè secundùm quòd significat Deum per naturam, et per participationem, et secundùm opinionem. — 11° Utrùm hoc nomen, *Qui est*, sit maximè proprium nomen Dei. — 12° Utrùm propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

### ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUOD NOMEN DEO CONVENIAT (3).

De his etiam Sent. I, dist. 22, quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 1), quòd « neque nomen ejus est, neque opinio. » Et Prov. XXX, 4, dicitur: *Quod nomen ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti?*

(1) Quid sentiendum sit de illa columba ex professo docet divus Thomas, part. III, quæst. XXXIX, art. 7.

(2) Hinc fides aliquandò significatur visionis nomine, ut et cognitionis, propter primam conditionem, et è contra aliquandò negatur vel cognitio, vel visio, propter secundam rationem.

(3) In hoc articulo per rationem ostenditur rectè dictum ab Isaia (XLII): *Ego Dominus, hoc est nomen meum*, et nihilominùs bene dictum à conc. Later. sub Innocentio III (De sum. Trin. et Fid. cath.): *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quòd... Deus est ineffabilis.*

2. Præterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cùm simplex sit; neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione, vel relatione. Quorum nihil competit Deo; quia sine qualitate est, et sine omni accidente, et sine tempore, et sentiri non potest, ut demonstrari possit, nec relativè significari; cùm relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari à nobis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Exod. xv, 3): *Quasi vir pugnator, Omnipotens nomen ejus.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus in hac vita secundùm quòd in se est, minimè à nobis cognoscatur, sed secundùm quòd principium omnium eminentissimum est, aliquibus nominibus hoc significantibus nominari potest; nullum est autem nomen divinam essentiam adæquatè repræsentans, Deo ab hominibus impositum.

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum (Periher. lib. I, cap. 1), « voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines (1). » Et sic patet quòd voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectùs. Secundùm igitur quòd aliquid à nobis intellectu cognosci potest, sic à nobis potest nominari. Ostensum est autem supra (quæst. præc. art. 11) quòd Deus in hac vita potest à nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur à nobis ex creaturis secundùm habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari à nobis ex creaturis; non tamen ita quòd nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundùm quod est; sicut hoc nomen, *homo*, exprimit suà significatione essentiam hominis secundùm quòd est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam. Ratio enim, quam significat nomen, est definitio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd eâ ratione dicitur Deus non habere nomen vel esse supra nominationem (2), quia essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus; nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secundùm quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4). Et quia in hujusmodi creaturis ea quæ sunt perfecta et subsistentia, sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis *quo* aliquid est; inde est quòd omnia nomina à nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut *quo* aliquid est; sicut albedo significat ut *quo* aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei nomina abstracta ad significandam simplicitatem ejus; et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius. Quamvis utraque nomina deficiant à modo ipsius, sicut

(1) Unde extant liber Dionysii De div. nom. et Epist. Hier. CXXXVI ad Marcellum, *De decem Dei nominibus*.

(2) Hæc doctrina confirmari potest ex Scripturis et Patribus (Gen. XXXII : *Cur quæris nomen meum?* (Prov. XXX) : *Quod est nomen ejus aut nomen filii ejus, si nosti?* Vid. Aug. in Ps. LXXXV, Basil. Epist. LXXX; Anselm. Monol. cap. 63.

intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundùm hanc vitam.

Ad *tertium* dicendum, quòd significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura, vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut jam dictum est (in solut. præc.), ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba verò et participia consignificantia tempus, dicuntur de ipso, ex eo quòd æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare, nisi per modum compositorum; ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectûs nostri ad res compositas et temporales. Pronomina verò demonstrativa dicuntur de Deo, secundùm quòd faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundùm enim quod à nobis intelligitur, secundùm hoc sub demonstratione cadit. Et sic, secundùm illum modum quo nomina, et participia, et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur; secundùm hoc et pronominibus vel nominibus relativis significari potest.

## ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUOD NOMEN DICATUR DE DEO SUBSTANTIALITER (1).

De his etiam De potent. quæst. VII, art. 4 et 5, ut et Sent. I, dist. 2, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 51.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus (De fid. orth. lib. I, cap. 4): « Oportet singula eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundùm substantiam significare, sed quid non est ostendere; aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam, vel operationem. »

2. Præterea, dicit Dionysius (De div. nom. cap. 1): « Omnium sanctorum theologorum hymnum invenies ad beatos thearchiæ processus manifestativè et laudativè Dei nominationes dividentem. » Et est sensus quòd nomina quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundùm processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Præterea, secundùm hoc nominatur aliquid à nobis, secundùm quòd intelligitur. Sed non intelligitur Deus à nobis in hac vita secundùm suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum à nobis dicitur de Deo secundùm suam substantiam.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. VII, cap. 1 et 7): « Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse; et si quid de illa simplicitate dixeris, quà ejus substantia significatur. » Ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam.

CONCLUSIO. — Cùm divinam substantiam imperfectè cognoscamus, nomina negativa vel relativa de Deo non dicuntur substantialiter; sed sola nomina positiva et absoluta divinam substantiam (licet imperfectè) significant.

Respondeo dicendum quòd de nominibus quæ de Deo dicuntur negativè, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quòd substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potiùs alicujus ad ipsum.—Sed de nominibus quæ absolutè et affirmativè de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et hu-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas hæresim Algazelis somniantis quòd perfectiones Deo attributæ, putà sanctitas, bonitas, nihil dicunt positivè in Deo; quod reprobatum est à Scripturis, quæ passim Deum vocant sanctum, bonum, suavem, etc.

jusmodi multipliciter aliqui sunt opinati (1). Quidam enim dixerunt, quòd hæc omnia nomina, licèt affirmativè de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum à Deo, quàm ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quòd, cùm dicimus Deum esse viventem, significamus quòd Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ; et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses (in lib. Doct. dub.) (2). Alii verò dicunt quòd hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata; ut cùm dicimus, *Deus est bonus*, sit sensus, *Deus est causa bonitatis in rebus;* et eadem est ratio in aliis. — Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria. 1° Quidem; quia secundùm neutram harum positionum posset assignari ratio quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quàm alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum. Unde si nihil aliud significatur, cùm dicitur, *Deus est bonus*, nisi *Deus est causa bonorum;* poterit similiter dici quòd Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quod dicitur, quòd est corpus, removetur quòd sit ens in potentia tantùm, sicut materia prima. 2° Quia sequeretur quòd omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso; sicut *sanum* per posterius dicitur de medicina; eo quòd significat hoc tantùm quòd sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. 3° Quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cùm dicunt Deum viventem, quàm quòd sit causa vitæ nostræ, vel quòd differat à corporibus inanimatis. — Et ideo aliter dicendum est, quòd hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam; et prædicantur de Deo substantialiter (3); sed deficiunt à repræsentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundùm quòd intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cùm cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundùm quòd creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra (quæst. III, art. 2) quòd Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quòd repræsentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis; sed sicut excellens principium, à cujus forma effectus deficiunt; cujus tamen aliqualem similitudinem consequuntur; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, cùm de perfectione divina agebatur (quest. IV, art. 3). Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant; imperfectè tamen, sicut et creaturæ imperfectè eam repræsentant. Cùm igitur dicitur, *Deus est bonus*, non est sensus, Deus est causa bonitatis; vel Deus non est malus. Sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo; et hoc quidem secundùm modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quòd Deo competat esse bonum, inquantum causat bonitatem; sed potiùs, è converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit; secundùm illud Augustini (De doctr. christ. lib. I, cap. 32) : « inquantum bonus est, sumus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Damascenus ideo dicit quòd hæc nomina non significant quid est Deus, quia à nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfectè; sed unumquodque imperfectè eum significat, sicut et creaturæ imperfectè eum repræsentant.

(1) Ex his intelligitur nomina Dei esse triplicia, scilicet positiva atque absoluta, ut bonus, sapiens; alia relativa, ut creator; alia negativa, ut incorporeus.

(2) Unus nimirùm ex magistris vel doctoribus Judæorum, qui Moyses Ben Maimon, vel Maimonides, seu Moyses filius Maimonis appellatur.

(3) Hæc nomina significant aliquid positivum in Deo verè et realiter existens, ipsam nimirùm divinam substantiam, quamvis imperfectè.

Ad *secundum* dicendum, quòd in significatione nominum aliud est quandòque *à quo* imponitur nomen ad significandum; et aliud, *ad quod significandum* nomen imponitur. Sicut hoc nomen *lapis* imponitur ab eo quod lædit pedem (1), non tamen imponitur ad hoc significandum quòd significet lædens pedem; sed ad significandam quamdam speciem corporum, alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quòd hujusmodi divina nomina imponuntur quidem à processibus deitatis : sicut enim secundùm diversos processus perfectionum, creaturæ Deum repræsentant, licèt imperfectè; ita intellectus noster secundùm unumquemque processum Deum cognoscit et nominat. Sed tamen hæc nomina non imponit ad significandum ipsos processus; ut cùm dicitur, *Deus est vivens*, sit sensus : ab eo procedit vita; sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licèt eminentiori modo quàm intelligatur vel significetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundùm quòd in se est; sed cognoscimus eam secundùm quòd repræsentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina à nobis imposita eam significant.

**ARTICULUS III.** — UTRUM ALIQUOD NOMEN DICATUR DE DEO PROPRIÈ (2).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. IV, art. 3, et dist. 22, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 30, et De potent. quæst. VII, art. 4 ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo propriè. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt à creaturis accepta, ut dictum est (art. 1). Sed nomina creaturarum metaphoricè dicuntur de Deo; sicut cùm dicitur: Deus est lapis, vel leo, vel aliquid hujusmodi. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphoricè.

2. Præterea, nullum nomen propriè dicitur de aliquo, à quo veriùs removetur quàm de eo prædicetur. Sed omnia hujusmodi nomina, *bonus*, *sapiens*, et similia, veriùs removentur à Deo, quàm de eo prædicentur; ut patet per Dionysium (Cœlest. hier. cap. 2). Ergo nullum istorum nominum propriè dicitur de Deo.

3. Præterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphoricè, cùm sit incorporeus. Sed omnia hujusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones; significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis hujusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia hujusmodi nomina dicuntur de Deo metaphoricè.

Sed *contra* est, quod dicit Ambrosius (Prolog. de fide, lib. II) : « Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem divinitatis ostendunt; et quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt unitatem (3); alia verò sunt quæ translativè per similitudinem de Deo dicuntur. » Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphoricè, sed aliqua dicuntur propriè.

CONCLUSIO. — Quia nomina Deo attributa modum significandi creaturarum retinent, Deo proprie ex modo ipso significandi non competunt; sed quoad significatum proprie de Deo dicuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundùm eminentiorem modum quàm in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundùm quòd sunt in creaturis; et secundùm quòd apprehendit, ita significat per nomina.

(1) Sic apud Isidorum, lib. XVI Etymol. vel Originum, cap. 3, explicatur.

(2) Hic nomen proprium opponitur metaphorico; propterea illius quæstionis non est sensus: Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo vel adæquatè vel ità propriè, ut soli illi conveniat; sed utrùm aliquod nomen dicatur de Deo, non metaphoricè, sed propriè.

(3) *Edit. venet.* veritatem.

In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et hujusmodi; et modum significandi. Quantùm igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, propriè competunt Deo, et magis propriè quàm ipsis creaturis; et per prius dicuntur de eo. Quantùm verò ad modum significandi, non propriè dicuntur de Deo. Habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quædam nomina significant hujusmodi perfectiones à Deo procedentes in res creatas, hoc modo quòd ipse modus imperfectus, quo à creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur : sicut *lapis* significat aliquid materialiter ens; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphoricè (1). Quædam verò nomina significant ipsas perfectiones absolutè, absque hoc quòd aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione; ut *ens, bonum, vivens*, et hujusmodi. Et talia propriè dicuntur de Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd ideo hujusmodi nomina dicit Dionysius (loc. cit.) negari de Deo; quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius, « quòd Deus est super omnem substantiam et vitam. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ista nomina quæ propriè dicuntur de Deo, important conditiones corporales non in ipso significato nominis, sed quantùm ad modum significandi. Ea verò quæ metaphoricè de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato (2).

## ARTICULUS IV. — UTRUM NOMINA DICTA DE DEO SINT NOMINA SYNONYMA (3).

De his etiam De potent. quæst. VII, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur, quæ omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo, omnino idem significant in Deo; quia bonitas Dei est ejus essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Præterea, si dicatur quòd ista nomina non significant idem secundùm rem, sed secundùm rationes diversas : contra. Ratio cui non respondet aliquid re, est vana. Si ergo istæ rationes sunt multæ, et res est una, videtur quòd rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quàm quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maximè unus. Ergo videtur quòd non sit unus re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas; et ita sunt synonyma.

Sed *contra*. Nomina synonyma sibi invicem adjuncta nugationem adducunt; sicut si dicatur, *vestis, indumentum*. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid hujusmodi, cùm tamen scriptum sit (Hier. XXXII, 19) : *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.*

(1) Sicut cùm *lapis angularis* vel *in caput anguli factus* appellatur, Matth. XXI, 42; Marc. XII, 10; Luc. XX, 17; Act. IV, 11; Ephes. II, 20, ut et I. Petri, II, 4 ac deinceps; ubi etiam *lapis vivus* dicitur esse super quem et nos tanquàm *lapides viri* ædificamur, etc.

(2) Hinc deduci possunt duæ istæ regulæ : illa nomina, quæ licèt in modo significandi importent imperfectionem, non tamen eum important in suo significato, ut vita, sapientia, bonitas, justitia, etc. propriè Deo conveniunt. E contrà nomina, in quorum significato includitur defectus seu modus ille imperfectus, quo creaturæ participant perfectionem divinam, non dicuntur de Deo propriè, sed metaphoricè.

(3) Synonyma à grammaticis vocantur plura nomina quæ rem eamdem sub eadem ratione significant. Si omnia Dei nomina essent synonyma, videretur idipsum prorsùs et re scilicet et ratione repeti, dùm vocatur in Scriptura : *Bonus, suavis, longanimis, fortis, patiens, justus*, etc. et sic eadem nomina coacervando nugationem sentiret, quod repugnat.

CONCLUSIO.— Nomina quæ propriè de Deo dicuntur, synonyma nequaquam sunt.

Respondeo dicendum quòd hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quòd hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum; sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundùm diversa negata, vel secundùm diversos effectus connotatos. Sed secundùm quòd dictum est (art. 2) hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licèt imperfectè, etiam planè apparet, secundùm præmissa (art. 1), quòd habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectûs de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cùm cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas. Quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unitè et simpliciter; in creaturis verò recipiuntur divisè et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum variè et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectûs nostri, respondet unum omnino simplex, secundùm hujusmodi conceptiones imperfectè intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licèt significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad *primum*. Quia nomina synonyma dicuntur, quæ significant unum secundùm unam rationem. Quæ enim significant rationes diversas unius rei, non primò et per se unum significant; quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectûs, ut dictum est (art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ; quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfectè repræsentatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quòd ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unitè. Et ex hoc contingit quòd est unus (1) re et multiplex secundùm rationem; quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

## ARTICULUS V. — UTRUM EA QUÆ DE DEO DICUNTUR ET CREATURIS, UNIVOCÈ DICANTUR DE IPSIS (2).

De his etiam De potent. quæst. VII, art. 6, et Cont. gent. lib. I, cap. 32, 33, 34, et Opusc. II, cap. 27.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univocè de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen *canis* æquivocè (3) dicitur de latrabili et marino, oportet quòd de aliquibus univocè dicatur; scilicet de omnibus latrabilibus. Aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem. Quædam verò agentia æquivoca; sicut sol causat calidum, cùm tamen ipse non sit

(1) Hinc juxtà divi Thomæ mentem attributa divina inter se, et ab essentia non distinguuntur, non nisi ratione. Sed thomistæ distinguunt duplicem rationis distinctionem, unam rationis ratiocinantis, alteram rationis ratiocinatæ. Prima est quæ fit sine fundamento in se, ut si distinguas inter Tullium et Ciceronem; secunda est quæ fit cum fundamento in se, et ita attributa divina inter se et ab essentia distinguunt.

(2) Univoca participant rationem ejusdem formæ aut ejusdem generis, sicut homo et brutum participant rationem animalis, et duo calida participant rationem caloris. Hinc animal univocè dicitur de homine et brutis, et calor univocè dicitur de duobus calidis.

(3) Purè æquivoca sunt à se invicem omnino extranea et diversa, et tantùm nomine sibi conveniunt.

calidus nisi æquivocè. Videtur igitur quòd primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita quæ de Deo et creaturis dicuntur, univocè prædicantur.

2. Præterea, secundùm æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cùm igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundùm illud (Gen. I, 26) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* videtur quòd aliquid univocè de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur (Met. lib. x, text. 4). Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univocè de Deo et creaturis dici potest.

Sed *contra.* Quidquid prædicatur de aliquibus secundùm idem nomen, et non secundùm eamdem rationem, prædicatur de eis æquivocè. Sed nullum nomen convenit Deo secundùm illam rationem, secundùm quam dicitur de creatura. Nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo. Genus autem variatum mutat rationem, cùm sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivocè dicitur.

Præterea, Deus plus distat à creaturis quàm quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum contingit quòd nihil univocè de eis prædicari potest; sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multò minùs de Deo et creaturis aliquid univocè prædicatur, sed omnia prædicantur æquivocè.

CONCLUSIO. — Nomina de Deo et creaturis dicta, non univocè nec purè æquivocè, sed analogicè dicuntur secundùm analogiam creaturarum ad ipsum.

Respondeo dicendum quòd impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univocè. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis non secundùm eamdem rationem, sed deficienter; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa sit simpliciter et eodem modo; sicut sol secundùm unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est (art. præc.), omnes rerum perfectiones quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unitè et simpliciter. Sic igitur, cùm aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundùm rationem definitionis, ab aliis; putà cùm hoc nomen, *sapiens,* de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et à potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cùm hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic, cùm hoc nomen, *sapiens,* de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cùm dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quòd non secundùm eamdem rationem hoc nomen, *sapiens,* de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univocè de Deo et creaturis prædicatur. — Sed nec etiam purè æquivocè, ut aliqui dixerunt. Quia secundùm hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis (1). Et hoc est tam contra Philosophum qui multa demonstrativè de Deo probat (2), quàm etiam contra Apostolum

(1) Fallacia æquivocationis est, dùm quis utitur in argumento voce æquivocâ; ut si quis ita arguat: aries est animal, sed machina bellica est aries; ergo machina bellica est animal. Nam istud nomen *aries* æquivocè sumitur pro animali et pro machina bellica quâ antiqui muros dejiciebant (Goudin).

(2) Nempè quòd sit aliquis primus motor;

The Institute of Mediæval Studies
LIBRARY

dicentem (Rom. I, 20) : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Dicendum est igitur quòd hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis, secundùm analogiam, id est, proportionem.—Quod quidem dupliciter contingit in nominibus : vel quia multa habent proportionem ad unum (1); sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cujus hoc quidem signum est, illud verò causa : vel ex eo quòd unum habet proportionem ad alterum (2); sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis, analogicè, et non æquivocè purè, neque purè univocè. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis, ut supra dictum est (art. 1). Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundùm quòd est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium et causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quæ analogicè dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in æquivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum. Sicut *sanum* de urina dictum significat signum sanitatis animalis; de medicina verò dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt in prædicationibus oporteat æquivoca ad univocum reduci (3), tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens verò univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cùm sub specie contineatur; sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licèt non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum; quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum : sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta; quia etiam nec idem secundùm genus repræsentat, ut supra dictum est (quæst. IV, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quòd Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea verò, quæ sunt in contrarium, concludunt quòd non univocè hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur; non autem quòd æquivocè.

**ARTICULUS VI. — UTRUM NOMINA PER PRIUS DICANTUR DE CREATURIS QUAM DE DEO.**

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 34.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo. Secundùm enim quòd cognoscimus aliquid, secundùm hoc illud nominamus; cùm nomina, secundùm Philosophum, sint « si-

quòd immobilis esse debeat; quòd perpetuus et æternus; quòd alia omnia ex illo sint, etc. ut videre est (Physic. lib. VIII, text. 45, ac deinceps, ut et Met. lib. XII, à text. 29 usque ad finem libri.

(1) Est analogia duorum vel plurium ad tertium.

(2) Est analogia duorum vel plurium inter se.

(3) Finis hujus responsionis principio contradicere videtur, sed hæc contradictio tantùm apparens est. Nam, ut ait Cajetanus, in hac responsione facta est duplex comparatio in prædicationibus : prima in principio posita est inter univoca et purè æquivoca; secunda est inter univoca et non univoca, et hæc facta est in fine, et ideo nulla est contradictio.

gna intellectuum » (Perih. lib. I, cap. 1). Sed per prius cognoscimus creaturam quàm Deum. Ergo nomina à nobis imposita per prius conveniunt creaturis quàm Deo.

2. Præterea, secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 1), Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina à creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo; sicut *leo*, *lapis*, et hujusmodi. Ergo omnia nomina quæ de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quàm de Deo dicuntur.

3. Præterea, omnia nomina quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo, sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius (De myst. theolog. cap. 1). Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur. Per prius enim dicitur animal *sanum*, quàm medicina quæ est causa sanitatis. Ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur (Ephes. III, 14) : *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas* (1) *in cœlo et in terra nominatur*. Et eadem ratio videtur de nominibus aliis quæ de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quàm de creaturis dicuntur.

CONCLUSIO. — Nomina, quæ metaphoricè de Deo dicuntur, cùm similitudinem ejus ad creaturas significent, de ipsis creaturis priùs dicuntur. Nomina verò Deo et creaturis communia, de Deo essentialiter dicta, quoad significatum, priùs de Deo dicuntur; quoad modum autem significandi, de creaturis priùs.

Respondeo dicendum quòd in omnibus nominibus quæ de pluribus analogicè dicuntur, necesse est quòd omnia dicantur per respectum ad unum; et ideo illud unum oportet quòd ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur (Metaph. lib. IV, text. 28), necesse est quòd illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundùm ordinem quo appropinquant ad illud primum, vel magis vel minùs : sicut *sanum* quod dicitur de animali, cadit in definitione *sani* quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana, inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione *sani* quod dicitur de urina, quæ dicitur sana, inquantum est signum sanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina quæ metaphoricè de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quàm de Deo; quia dicta de Deo nihil aliud significant quàm similitudines ad tales creaturas. Sicut enim *ridere* dictum de prato, nihil aliud significat quàm quòd pratum similiter se habet in decore, cùm floret, sicut homo cùm ridet, secundùm similitudinem proportionis; sic nomen *leonis* dictum de Deo, nihil aliud significat quàm quòd Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quòd, secundùm quòd dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur. — De aliis autem nominibus quæ non metaphoricè dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantùm, ut quidam posuerunt. Sic enim cùm dicitur: *Deus est bonus*, nihil aliud esset quàm : *Deus est causa bonitatis creaturæ;* et sic hoc nomen, *bonum*, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Unde *bonum* per prius diceretur de creatura quàm de Deo. — Sed supra ostensum est (art. 2) quòd hujusmodi nomina

(1) Quasi ex eo probetur nomen Patris, Deo priùs convenire quàm creaturis, si rem significatam spectemus; quia scilicet ad similitudinem Dei Patris alii vocantur patres. Est tamen et alius sensus, nimirùm quòd ex Deo Patre omnis familia tam angelorum in cœlis quàm hominum in terris existat seu originem accipiat.

non solùm dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cùm enim dicitur : *Deus est bonus*, vel *sapiens*, non solùm significatur quòd ipse sit causa sapientiæ, vel bonitatis, sed quòd hæc in eo eminentiùs præexistunt. Unde secundùm hoc dicendum est quòd quantùm ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quàm de creaturis; quia à Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantùm ad impositionem nominis, per prius à nobis imponuntur creaturis, quas priùs cognoscimus (1). Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est (art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit quantùm ad impositionem nominis.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est eadem ratio de nominibus quæ de Deo metaphoricè dicuntur, et de aliis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procederet, si hujusmodi nomina de Deo solùm causaliter dicerentur, et non essentialiter, sicut *sanum* de medicina.

## ARTICULUS VII. — UTRUM NOMINA QUÆ IMPORTANT RELATIONEM AD CREATURAS, DICANTUR DE DEO EX TEMPORE (2).

De his etiam infrà, quæst. XXXIV, art. 3 ad 2, et quæst. XLIII, art. 2 ad 2, ut et Sent. I, dist. 30, art. 1 et 2, et dist. 37, quæst. II, art. 3, et dist. 38, art. 4 ad 1, et Sent. III, dist. 32, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius (De fide, lib. I, cap. 1) dicit quòd hoc nomen, *Dominus*, est nomen potestatis, quæ est divina substantia, et *Creator* significat Dei actionem, quæ est ejus essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna. Ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum. Quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

3. Præterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore, propter hoc quòd important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno. Ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundùm illud (Hier. XXXI, 3) : *In charitate perpetua dilexi te*. Ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno.

4. Præterea, hujusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quòd relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantùm. Sed non potest esse quòd sit in creatura tantùm, quia sic Deus denominaretur *Dominus* à relatione opposita quæ est in creaturis. Nihil autem denominatur à suo opposito. Relinquitur ergo quòd relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cùm ipse sit supra tempus. Ergo videtur quòd hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea, secundùm relationem dicitur aliquid relativè; putà secundùm dominium *dominus;* sicut secundùm albedinem *albus*. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundùm rem, sed solùm secundùm rationem,

(1) Quia creaturas priùs cognoscimus quàm Deum, ideo priùs illi nomina imponimus quàm Deo.

(2) In hoc articulo non agitur de nominibus Dei essentialibus, neque de illis quibus significatur sola relatio interna ; omnino enim constat ea omnia, perinde ut rem per illa significatam, Deo competere ab æterno, sed de illis quæ significant relationem ad creaturas.

sequitur quòd Deus non sit realiter Dominus. Quod patet esse falsum.

6. Præterea, in relativis quæ non sunt simul naturâ, unum potest esse altero non existente : sicut scibile existit non existente scientiâ, ut dicitur in Prædicamentis (cap. VII, text. 5). Sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul naturâ. Ergo potest aliquid dici relativè de Deo ad creaturam, etiam creaturâ non existente. Et sic hujusmodi nomina, *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trin. lib. LV, cap. 16) quòd hæc relativa appellatio, *Dominus*, Deo convenit ex tempore.

CONCLUSIO. — Deus cùm sit extra ordinem universi, sic quòd omnes creaturæ ad ipsum referantur, et non e contra; nomina quæ hujusmodi relationem important, de Deo dicuntur ex tempore, et non ab æterno; nisi sequantur actionem intellectûs vel voluntatis ipsius Dei.

Respondeo dicendum quòd quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno. — Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quidam posuerunt relationem non esse *rem naturæ*, sed *rationis* tantùm. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quòd ipsæ res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem. — Verumtamen sciendum est quòd, cùm relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quòd sit res naturæ aut rationis. 1° Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantùm, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundùm apprehensionem rationis tantùm, utpotè cùm dicimus *idem eidem idem*. Nam secundùm quòd ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis; ut genus, et species, et hujusmodi. — 2° Quædam verò relationes sunt quantùm ad utrumque extremum res naturæ; quando scilicet est habitudo inter aliqua duo, secundùm aliquid realiter conveniens utrique; sicut patet de omnibus relationibus quæ consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi; nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem; ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. — 3° Quandoque verò relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantùm : et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis; sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile; quæ quidem, inquantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundùm quòd ordinantur ad sciendum vel sentiendum res. Sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem hujusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundùm rationem tantùm, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensûs. Unde Philosophus dicit (Met. lib. V, text. 20) quòd non dicuntur relativè, eo quòd ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animal ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali. — Cùm igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non è converso; manifestum est quòd creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas; sed secundùm rationem tantùm, inquantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina impor-

tantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore (1), non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem; sicut columna fit dextera animali, nullâ mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut *dominus* et *servus*, *pater* et *filius*, et hujusmodi; et hæc dicuntur relativa secundùm esse. Quædam verò sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quædam habitudines; sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia hujusmodi; quæ dicuntur relativa secundùm dici. Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia est consideranda dupliciter. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus;* et hujusmodi non significant substantiam divinam directè, sed indirectè; inquantum præsupponunt ipsam; sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam verò significant directè essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut *Salvator*, *Creator;* et hujusmodi significant actionem Dei, quæ est ejus essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantùm ad habitudinem quam important vel principaliter, vel consequenter; non autem quantùm ad hoc quòd significant essentiam, vel directè, vel indirectè (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo, nisi secundùm rationem; ita nec *fieri* nec *factum esse* dicitur de Deo, nisi secundùm rationem, nullâ mutatione circa ipsum existente; sicut est illud (Ps. LXXXIX, 1): *Domine, refugium factus es nobis.*

Ad *tertium* dicendum, quòd operatio intellectûs et voluntatis est in operante. Et ideo nomina quæ significant relationes consequentes actionem intellectûs vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ verò consequuntur actiones procedentes secundùm modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore; ut *Salvator*, *Creator*, et hujusmodi.

Ad *quartum* dicendum, quòd relationes significatæ per hujusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundùm rationem tantùm. Oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundùm rem. Nec est inconveniens quòd à relationibus realiter existentibus in creatura Deus denominetur; tamen secundùm quòd cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo; ut sic Deus dicatur relativè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum; sicut Philosophus dicit in Metaph. (loc. cit.) quòd *scibile* dicitur relativè, quia *scientia* refertur ad ipsum.

Ad *quintum* dicendum, quòd cùm eâ ratione referatur Deus ad creaturam, quâ creatura refertur ad ipsum, cùm relatio subjectionis realiter sit in creatura; sequitur quòd Deus non secundùm rationem tantùm, sed realiter sit *Dominus*. Eo enim modo dicitur *Dominus*, quo creatura ei subjecta est.

(1) Hæc duplex dari potest regula : nomina quæ præsupponunt rei creatæ existentiam, dicuntur de Deo ex tempore, ut creare, punire, conservare, regere, etc. Quæ verò eam existentiam non præsupponunt dicuntur ab æterno, veluti quæ intellectûs et voluntatis operationes significant, ut scientia amor, aut quæ non actiones, sed agendi potentiam exprimunt, ut omnipotens, opifex et similia.

(2) Controversia agitur circa hæc nomina : *Dominus, Creator, Salvator*, et quæritur utrùm ab æterno Deo conveniant, an ex tempore. Quæ difficultas tolli posse videtur hâc distinctione. Si ista nomina intelligantur significare potentiam dominandi, creandi, salvandi, ab æterno Deo conveniunt; si autem præsentem aut præteritam, ex tempore. Unde divus Thomas non simpliciter ait quod creator et salvator dicuntur de Deo ex tempore, sed addit : *Quantùm ad habitudinem quam important* ad res nimirùm præsentes aut præteritas et non quantùm ad hoc quod significant essentiam directè vel indirectè.

Ad *sextum* dicendum, quòd ad cognoscendum utrùm relativa sint simul naturâ vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu (1) claudat aliud, et è converso, tunc sunt simul naturâ; sicut duplum et dimidium, et pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non è converso, tunc non sunt simul naturâ. Et hoc modo se habet scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundùm potentiam; scientia autem secundùm habitum vel secundùm actum. Unde scibile secundùm modum suæ significationis præexistit scientiæ. Sed si accipitur scibile secundùm actum, tunc est simul cum scientia secundùm actum. Nam scitum non est aliquid, nisi sit ejus scientia. Licèt igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quòd habeat servum, et è converso; ista duo relativa, *dominus* et *servus*, sunt simul naturâ. Unde Deus non fuit *dominus*, antequam haberet creaturam sibi subjectam.

## ARTICULUS VIII. — UTRUM HOC NOMEN, DEUS, SIT NOMEN NATURÆ.

De his etiam Sent. I, dist. 2, in exposit. lit. sive textûs; et dist. 18, art. 5 ad 6, et dist. 6 et dist. 52, quæst. II, art. 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, Deus, non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus (Fid. orth. lib. I, cap. 12), quòd *Deus* dicitur à θεῖν, quod est *curare* et *fovere universa;* vel ab αἴθειν, id est *ardere;* Deus enim noster *ignis consumens est;* vel à θεᾶσθαι, quod est *considerare omnia*. Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen, *Deus*, operationem significat et non naturam.

2. Præterea, secundùm hoc aliquid nominatur à nobis, secundùm quòd cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen, *Deus*, non significat naturam divinam.

Sed *contra* est quod dicit Ambrosius (Lib. de fide, ex prologo lib. II), quòd *Deus* est nomen naturæ (2).

CONCLUSIO. — Hoc nomen, Deus, quoad id ad quod imponitur, divinam substantiam importat; operationem verò quoad id à quo nomen imponitur.

Respondeo dicendum quòd non est semper idem id à quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus; ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione vel proprietate. Sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione ejus, quia lædit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua verò sunt, quæ secundùm se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id à quo imponitur nomen ad significandum. — Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est (art. 1). Unde hoc nomen, *Deus*, est nomen operationis, quantùm ad id à quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare *Deum*, quod habet providentiam universalem de rebus. Unde dicit Dionysius (De divin. nomin. cap. 12), quòd «deitas est quæ omnia videt providentia et

(1) Id est in sui notitia; ita ut intelligi non possit sine altero.

(2) Idem docent Athanasius (Dialog. I cont. Mandon.) : *Vocabulum Deus, naturam significat omnia contemplantem aut providentem*, sanctus Augustinus (De doct. christ. lib. I, cap. 6), Fulgentius (De fide ad Petrum, cap. 1).

bonitate perfectâ.» Ex hac autem operatione hoc nomen, *Deus*, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia quæ posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, à qua imponitur hoc nomen, *Deus*, ad significandum.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm quòd naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus; sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundùm seipsam, sciendo quid est lapis; hoc nomen, *lapis*, ipsam lapidis naturam secundùm quod in se est, significat. Significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur (Met. lib. IV, text. 28). Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundùm quòd in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiæ et causalitatis et negationis, ut supra dictum est (quæst. XII, art. 12). Et sic hoc nomen, *Deus*, significat naturam divinam (1). Impositum est enim nomen hoc ad significandum aliquid supra omnia existens; quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes *Deum*.

## ARTICULUS IX. — UTRUM HOC NOMEN, DEUS, SIT COMMUNICABILE.

De his etiam infra, quæst. XXXIX, art. 4 ad 1, ut et Sent. I, dist. 21, quæst. II, art. 1 ad 4, et De potent. quæst. VII, art. 3 ad 1.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *Deus*, sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen *Deus*, ut dictum est (art. præc.), significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis; secundùm illud (II. Pet. I, 4) : *Magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hæc efficiamur divinæ consortes naturæ*. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

2. Præterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, *Deus*, non est nomen proprium, sed appellativum. Quod patet ex hoc quòd habet plurale; secundùm illud (Psalm. LXXXI, 6) : *Ego dixi, dii estis* (2). Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

3. Præterea, hoc nomen, *Deus*, imponitur ab operatione, ut dictum est (art. prox. cit.). Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia; ut *bonus, sapiens*, et hujusmodi. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. XIV, 21): *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*; et loquitur de nomine deitatis (3). Ergo hoc nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile.

CONCLUSIO. — **Hoc nomen, Deus, secundùm rem est multis incommunicabile, communicabile autem secundum existimationem.**

Respondeo dicendum quòd aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter. Uno modo propriè; alio modo per similitudinem. Propriè quidem communicabile est quod secundùm totam significationem nominis est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est quod est communicabile secundùm aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, *leo*, propriè communicatur omnibus illis in

(1) Ex instituto significantis, non ex ipso significato vocis. Quo sensu Chrysostomus (Homil. II ad Hebr.) negat *significare substantiam*.

(2) Usurpatum à Christo ipso tanquam in lege scriptum, ut (Joan. X, 34) patet. Præter illud etiam (I. Cor. VIII, 3) : *Etsi sunt qui dicuntur dii*, etc.

(3) Ut ex adjunctis patet vers. 21 et 22 ubi additur : *Et non sufficerat eos errasse circa Dei scientiam*.

quibus invenitur natura quam significat hoc nomen, *leo*. Per similitudinem verò communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut putà audaciam, vel fortitudinem, qui metaphoricè *leones* dicuntur.—Ad sciendum autem quæ nomina propriè sint communicabilia, considerandum est quòd omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundùm rem, vel secundùm rationem saltem. Sicut natura humana communis est multis secundùm rem et rationem. Natura autem solis non est communis multis secundùm rem, sed secundùm rationem tantùm. Potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem à singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est præter intellectum naturæ speciei. Unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quòd est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione (1). Non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum est commutabile multis propriè, sed solùm secundùm similitudinem; sicut aliquis metaphoricè potest dici *Achilles*, inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem (2). Formæ verò, quæ non individuantur per aliud suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundùm quòd sunt in seipsis, non possent communicari nec re, nec ratione; sed fortè per similitudinem, sicuti dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundùm quòd sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est (art. 1), imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde quantùm pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes. — Unde cùm hoc nomen, *Deus*, impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est (art. præc.), natura autem divina multiplicabilis non sit (ut supra ostensum est quæst. XI, art. 3), sequitur quòd hoc nomen, *Deus*, incommunicabile quidem sit secundùm rem (3), sed communicabile secundùm opinionem; quemadmodùm hoc nomen, *sol*, esset communicabile secundùm opinionem ponentium multos soles. Et secundùm hoc dicitur (Galat. VI, 8): *His qui naturâ non sunt dii, serviebatis.* Gloss. (interlin.): « Non sunt dii naturâ, sed opinione hominum. » Est nihilominus communicabile hoc nomen, *Deus*, non secundùm suam totam significationem, sed secundùm aliquid ejus per quamdam similitudinem; ut *dii* dicantur qui participant aliquid divinum per similitudinem; secundùm illud : *Ego dixi, dii estis* (Ps. LXXXI, 6).—Si verò esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundùm quòd consideratur ut *hoc aliquid*, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile; sicut fortè est nomen *tetragrammaton* (4) apud He-

(1) Id est, nec realiter multiplicari, nec intelligi multiplicatum potest.

(2) Quæ tanta nempe fuit, ut fortissimi quique duces eo nomine appellati fuerint.

(3) Nempe alteri Deo qui sit alius essentialiter. Nam alioqui tribus personis ad eamdem et indivisam essentiam pertinentibus communicatur secundùm rem.

(4) Id est *quadrilitterum*, quod quatuor litteris constat; nempe nomen *Jehova* ex Iod, He, Vau, He, veluti præcipuum et sanctissimum nomen Dei apud Hebræos. Id notatu dignum observat Gonet, apud omnes fermè gentes Dei nomen quatuor litteris constare. Sic apud Hebræos *Jehova*, apud Græcos *Teos*, apud Latinos *Deus*, apud Gallos *Dieu*, apud Italos *Idio*, apud His-

bræos. Et est simile si quis imponeret nomen soli, designans hoc individuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd natura divina non est communicabilis, nisi secundùm similitudinis participationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, est nomen appellativum et non proprium, quia significat naturam divinam, ut in habente, licèt ipse Deus secundùm rem non sit nec universalis, nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundùm quòd in cognitione nostra est. Et tamen secundùm rei veritatem est incommunicabile, secundùm quod dictum est de hoc nomine *sol* (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd hæc nomina, *bonus, sapiens*, et similia, imposita quidem sunt à perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas; non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolutè. Et ideo etiam secundùm rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, *Deus*, impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continuè, ad significandam divinam naturam.

## ARTICULUS X. — UTRUM HOC NOMEN, DEUS, UNIVOCÈ DICATUR DE DEO PER PARTICIPATIONEM, SECUNDUM NATURAM, ET SECUNDUM OPINIONEM (1).

De his etiam supra art. 5 ut et infra, quæst. XXIX, art. 4, et lib. I Sent. in Prologo, art. 2 ad 2, et dist. 35, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 32, 33, 34, et De verit. quæst. II, art. 11, et De potent. quæst. VII, art. 7, et Opusc. V, cap. 27.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *Deus*, univocè dicatur de Deo per naturam et per participationem, et secundùm opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis; æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens: idolum non est Deus, contradicit pagano dicenti: idolum est Deus. Ergo *Deus*, utrobique sumptum, univocè dicitur.

2. Præterea, sicut idolum est Deus secundùm opinionem et non secundùm veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundùm opinionem et non secundùm veritatem. Sed hoc nomen, beatitudo, univocè dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen, *Deus*, univocè dicitur de Deo secundùm veritatem, et de Deo secundùm opinionem.

3. Præterea, univoca dicuntur quorum est ratio una (2). Sed catholicus, cùm dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam; et hoc idem intelligit gentilis, cùm dicit idolum esse Deum. Ergo hoc nomen univocè dicitur utrobique.

4. Sed *contra*. Illud quod est in intellectu, est similitudo ejus quod est in re, ut dicitur de Periherm. (lib. I, cap. 1). Sed animal dictum de animali vero, et de animali picto, æquivocè dicitur. Ergo hoc nomen, *Deus*, dictum de Deo vero, et de Deo secundùm opinionem, æquivocè dicitur.

5. Præterea, nullus potest significare id quod non cognoscit. Sed gentilis non cognoscit veram deitatem. Ergo cùm dicit, Idolum est Deus, non significat veram deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse

panos *Dios*, apud Germanos, Anglos et Flandros *Goth* seu *Goët*, apud Ægyptios *Theu*, apud Persas *Syra*, apud magos *Orsi*, apud Armenos *Vors*, apud Arabas et Turcas *Alla*.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses ophitarum, caïnanorum, sethianorum, angelicorum heliognosticorum, collyridianorum, demoniorum et omnium aliorum hæreticorum qui creaturas esse adorandas asseruerunt.

(2) Vel pleniùs ex initio Categoriarum, *quorum commune nomen, et ratio essentiæ secundùm illud nomen eadem* (λόγος αὐτός)

Deum. Ergo hoc nomen, *Deus*, non dicitur univocè, sed æquivocè de Deo vero, et de Deo secundùm opinionem.

CONCLUSIO. — Cum Deus participativè et æstimativè non nisi ex veri Dei ratione intelligatur, hoc nomen, Deus, de Deo participativè, vel opinative, et vero Deo, nec univoce, nec pure æquivoce, sed analogice dicitur.

Respondeo dicendum quòd hoc nomen, *Deus*, in præmissis tribus significationibus (1) non accipitur neque univocè, neque æquivocè, sed analogicè. Quod ex hoc patet : quia univocórum est omnino eadem ratio, æquivocorum est omnino ratio diversa; in analogicis verò oportet quòd nomen secundùm unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundùm alias significationes accepti; sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis secundùm quòd de accidente dicitur; et *sanum* dictum de animali, ponitur in definitione sani secundùm quòd d citur de urina et de medicina. Hujus enim *sani* quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen, *Deus*, secundùm quòd pro Deo vero sumitur, in ratione Dei ponitur secundùm quòd dicitur Deus secundùm opinionem vel participationem. Cùm enim aliquem nominamus Deum secundùm participationem intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei (2). Similiter cùm idolum nominamus Deum, hoc nomine, *Deus*, intelligimus significari aliquid de quo homines opinantur quòd sit Deus. Et sic manifestum est quòd alia et alia est significatio nominis; sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quòd analogicè dicitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nominum multiplicitas non attenditur secundùm nominis prædicationem, sed secundùm significationem. Hoc enim nomen, *homo*, de quocumque prædicetur, sive verè, sive falsè, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen, *homo*, intenderemus significare diversa; putà, si unus intenderet significare per hoc nomen, *homo*, id quod verè est homo; et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quòd catholicus dicens, idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti; quia uterque utitur hoc nomine, *Deus*. ad significandum verum Deum. Cùm enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundùm quòd significat Deum opinabilem. Sic enim verum diceret, cùm etiam catholici interdùm in tali significatione hoc nomine utantur, ut cùm dicitur (Psal. xcv, 5) : *Omnes dii gentium dæmonia.*

Et similiter dicendum ad *secundum* et *tertium*. Nam illæ rationes procedunt secundùm diversitatem prædicationis nominis, et non secundùm diversam significationem.

Ad *quartum* dicendum, quòd *animal* dictum de animali vero et de picto, non dicitur purè æquivocè : sed Philosophus (in Antepræd. cap. de æquivoc.) largo modo accipit æquivoca (3) secundùm quòd includunt in se analoga; cundum et *ens*, quod analogicè dicitur, aliquando dicitur æquivocè prædicari de incommuni prædicamentis.

(1) Id est, nec re ligi multiplicatum p

(2) Quæ tanta nem duces eo nomine app

(3) Nempe alteri f Nam alioqui tribus visam essentiam pe cundùm rem.

de Deo secundùm naturam, de Deo ionem et de Deo per participatio- semper dicitur nomen Deus. De cundum naturam, cùm dicimus : est Deus; de Deo dicitur secundùm ando dicimus : Beelzebub est Deus Deo dicitur secundùm participatio- ac propositione : Judices sunt dii,

(2) Nempe quoad auctoritatem dominii, vel quoad bonitatis imitationem; ut (Genes. vi) *filii Dei* filii Seth propter illius probitatem, virtutem, pietatem.

(3) Aristoteles appellat hæc analoga æquivoca à consilio, pura autem æquivoca vocat æquivoca à casu.

Ad *quintum* dicendum, quòd ipsam naturam Dei, prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundùm aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, ut supra dictum est (quæst. XII, art. 12). Et secundùm hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, *Deus*, cùm dicit: Idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus, dicens: Idolum non est Deus. Si verò aliquis esset, qui secundùm nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret: nisi fortè sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus.

## ARTICULUS XI. — UTRUM HOC NOMEN, QUI EST, SIT MAXIMÈ NOMEN DEI PROPRIUM (1).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. I, art. 1 et 3, ut et De potent. quæst. VI, art. 1, et quæst. VII, art. etiam 1 tum in corp. tum ad 1, et quæst. X, art. 1 ad 9, et super lib. Dion. De div. nom. cap. 5, litt. 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *qui est*, non sit maximè proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile, ut dictum est (art. 9). Sed hoc nomen, *qui est*, non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maximè proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 3) quòd « boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum. » Sed hoc maximè Deo convenit quòd sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen, *bonum*, est maximè proprium Dei; et non hoc nomen, *qui est*.

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas; cùm Deus non cognoscatur à nobis, nisi per creaturas. Sed hoc nomen, *qui est*, nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maximè proprium nomen Dei.

Sed *contra* est, quod dicitur (Exod. III, 13) quòd Moysi quærenti: *Si dixerint mihi, Quod est nomen ejus, quid dicam eis?* respondit ei Dominus: *Sic dices eis : Qui est, misit me ad vos*. Ergo hoc nomen, *qui est*, est maximè proprium nomen Dei.

CONCLUSIO. — Hoc nomen, *qui est*, triplici ratione est maximè proprium nomen Dei.

Respondeo dicendum quòd hoc nomen, *qui est*, triplici ratione est maximè proprium nomen Dei. — Primò quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cùm esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4), manifestum est quòd inter alia nomina hoc maximè propriè nominat Deum. Unumquodque enim denominatur à sua forma. — Secundò propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minùs communia; vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundùm rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundùm quod in se est; sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit à modo quo Deus in se est. Et ideo quantò aliqua nomina sunt minùs determinata, et magis communia et absoluta, tantò magis propriè dicuntur de Deo à nobis. Unde et Damascenus dicit (Orth. fid. lib. I, cap. 12) : Quòd « principalius omnibus quæ de Deo dicuntur nominibus, est, *qui est*. Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum

(1) In hoc articulo divus Thomas per rationem ostendit merito dictum (Ex. III, 13) : *Qui est misit me ad vos*.

et indeterminatum. » Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminatè ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum. — Tertiò verò ex ejus consignificatione. Significat enim esse in præsenti. Et hoc maximè propriè de Deo dicitur, cujus esse non novit præteritum vel futurum (1), ut dicit Augustinus (De Trin. lib. v, cap. 2, et Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 17).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc nomen, *qui est*, est magis proprium nomen Dei, quàm hoc nomen, *Deus*, quantùm ad id à quo imponitur, scilicet, ab esse; et quantùm ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est (in corp. art.). Sed quantùm ad id ad quod significandum est impositum, est magis proprium hoc nomen Deus quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium est nomen *tetragrammaton* (2), quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc nomen, *bonum*, est principale nomen Dei, inquantum est causa; non tamen simpliciter. Nam *esse* absolutè præintelligitur causæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est necessarium quòd omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quòd imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas; inter quas prima est, ipsum esse, à qua sumitur hoc nomen, *qui est*.

## ARTICULUS XII. — UTRUM PROPOSITIONES AFFIRMATIVÆ POSSINT FORMARI DE DEO (3).

De his etiam Sent. I, dist. 4, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 56. Rursusque Sent. lib. I, dist. 22, art. 2 ad 1, et dist. 34, quæst. III, art. 1 in corp. et De potent. quæst. VII, art. 5 ad 1.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd propositiones affirmativæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius (De cœlest. hier. cap. 2), quod « negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ. »

2. Præterea, Boetius dicit (Lib. de Trinit.) quòd « forma simplex subjectum esse non potest. » Sed Deus maximè est forma simplex, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 7 et 8). Ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est (quæst. II, art. 7). Cùm igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quòd propositio affirmativa verè de Deo formari non possit.

Sed *contra* est, quòd fidei non subest falsum (4). Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei; utpotè quod « Deus est trinus et unus;

(1) Plerique præstantiores auctores sive pagani cum Plato, Numerius, Plutarquus, sive Judæi ut incomm Rab. Moses Maimonides, sive christiani ut Dionysius, Clemens Alexandrinus, sanctus sanctus Gregorius Nazianzenus, sanctus sanctus Cyrillus, sanctus Hieronymus, is quorum verba refert divus ctatu *De Deo*, uno ore produces eo nomine app cerbum tam aptè significare cus.

(2) Quæ tanta nem

(3) Nempe alteri l

Nam alioqui tribus at idem esse ac Tetragrammaton visam essentiam pe Alexandrinus (Strom. lib. VI cundùm rem.

(1) Id est, n liri multiplicatu

Theodoretus (quæst. XXV in Exod.), Eugubinus et recentiores ferè omnes.

(3) Hic per rationem demonstratur à sacris litteris et concilio meritò formari de Deo propositiones affirmativas ut : *Deus multus est ad ignoscendum* (Is. LV); *fidelis Deus in omnibus verbis suis et sanctus in omnibus operibus suis* (Ps. CXLIV).

(4) Nec subesse omnino potest, etiam per extraordinariam et absolutam Dei potentiam, ut 22, quæst. I, art. 3 ex professo dicetur.

et quòd est omnipotens. » Ergo propositiones affirmativæ possunt veré formari de Deo.

CONCLUSIO. — Cùm humanus intellectus nequeat Deum, ut unus est, cognoscere, sed sub diversis rationibus; multas de ipso propositiones affirmativas veras formare potest.

Respondeo dicendum quòd propositiones affirmativæ possunt verè formari de Deo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd in qualibet propositione affirmativa vera oportet quòd prædicatum et subjectum significent idem secundùm rem aliquo modo, et diversum secundùm rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quàm in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quòd homo et albus sunt idem subjecto, et differunt ratione; alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cùm dico : homo est animal. Illud enim ipsum quod est homo, verè animal est. In eodem enim supposito est et natura sensibilis, à qua dicitur animal; et natura rationalis, à qua dicitur homo. Unde et hìc etiam prædicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa sunt ratione. Sed in propositionibus, in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur, inquantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod verò ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis; secundùm quòd dicitur quòd « prædicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter. » Huic verò diversitati quæ est secundùm rationem, respondet pluralitas prædicati et subjecti; identitatem verò rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundùm diversas conceptiones ipsum cognoscit; eo quòd non potest ipsum, ut in seipso est, videre. Quamvis autem intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quòd omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quæ est secundùm rationem, repræsentat per pluralitatem prædicati et subjecti; unitatem verò repræsentat intellectus per compositionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes secundùm aliam translationem (1), inquantum nullum nomen Deo competit secundùm modum significandi, ut supra dictum est (art. 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus noster non potest formas simplices subsistentes, secundùm quòd in seipsis sunt, comprehendere; sed apprehendit eas secundùm modum compositorum; in quibus est aliquid quod subjicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

Ad *tertium* dicendum, quòd hæc propositio, « Intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus, » est duplex; ex eo quòd hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligere* ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est; et est sensus: « Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quàm sit, falsus est. » Sed hoc non habet locum in proposito; quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si verò ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectùs in intelligendo, quàm rei in essendo. Manifestum est enim quòd intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter,

(1) In translatione Joannis Scoti, monachi benedictini qui temporibus Caroli Calvi vixit, legitur *incompactæ*, quam vocem Dionysius Carthusianus interpretatur per *inconvenientes*.

non quòd intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cùm intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundùm modum suum, scilicet compositè; non tamen ita quòd intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

# QUÆSTIO XIV.

## DE SCIENTIA DEI, IN SEXDECIM ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem eorum quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est quæ manet in operante, quædam verò quæ procedit in exteriorem effectum; primò agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente), et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia verò intelligere, quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est; rationes autem rerum secundùm quòd sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adjungenda consideratio de ideis. — Circa scientiam verò quæruntur sexdecim : 1° Utrùm in Deo sit scientia. — 2° Utrùm Deus intelligat seipsum. — 3° Utrùm comprehendat se. — 4° Utrùm suum intelligere sit sua substantia. — 5° Utrùm intelligat alia à se. — 6° Utrum habeat de eis propriam cognitionem.— 7° Utrùm scientia Dei sit discursiva. — 8° Utrùm scientia Dei sit causa rerum. — 9° Utrùm scientia Dei sit eorum quæ non sunt. — 10° Utrum sit malorum. — 11° Utrùm sit singularium. — 12° Utrùm sit infinitorum. — 13° Utrùm sit contingentium futurorum. — 14° Utrùm sit enuntiabilium. — 15° Utrùm scientia Dei sit variabilis. — 16° Utrùm Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

### ARTICULUS I. — UTRUM IN DEO SIT SCIENTIA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 35, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 44, et De potent. quæst. VIII, art. 5, et Opusc. III, cap. 28 et 35, et in Met. lib. XII, lect. 6, comment. 5 et 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cùm sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia, cùm sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis, vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 5). Ergo in Deo non est scientia.

Sed *contra* est, quod Apostolus dicit (Rom. XI, 33) : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit omnino immaterialis, in ipso scientia est perfectissimo modo.

Respondeo dicendum quòd in Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cognoscentia à non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantùm; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quòd natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum co-

(1) Hoc articulo divus Thomas docet esse in Deo scientiam perfectissimè. Est de fide hæc doctrina in Scripturis tradita (I. Reg. II) : *Deus scientiarum dominus est.* (Esther. XIV) : *Domine, qui habes omnium scientiam.* (Rom. XI): *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei.*

gnoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus (De anima, lib. III, text. 37) quòd anima est quodammodo omnia (1). — Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quòd formæ, secundùm quòd sunt magis immateriales, secundùm hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quòd immaterialitas alicujus rei est ratio quòd sit cognoscitiva; et secundùm modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde (De anima, lib. II, text. 124) dicitur, quòd plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est à materia, et immixtus; ut dicitur (De anima, lib. III, text. 4). Unde cùm Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet (quæst. VII, art. 1), sequitur quòd ipse sit in summo cognitionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia perfectiones procedentes à Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est (quæst. VI, art. 4), oportet quòd quandocumque nomen sumptum à quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia et actus purus.

Ad *secundum* dicendum, quòd ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unitè, ut supra dictum est (quæst. III, art. 4). Homo autem secundùm diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundùm quòd cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam verò, secundùm quòd cognoscit conclusiones; sapientiam, secundùm quòd cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundùm quòd cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus unà et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit (art. 7). Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quòd ab unoquoque eorum, secundùm quòd in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundùm hoc dicitur (Job, XII, 13): *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; et ipse habet consilium et intelligentiam.*

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia est secundùm modum cognoscentis; scitum enim est in sciente secundùm modum scientis. Et ideo cùm modus divinæ essentiæ sit altior quàm modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ; ut scilicet sit universalis (2), vel particularis, vel in habitu, vel in potentia, vel secundùm aliquem talem modum disposita.

## ARTICULUS II. — UTRUM DEUS INTELLIGAT SE.

De his etiam De verit. quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 47 et 48, et lib. IV, cap. 11. Ut et Sent. I, dist. 25, art. 2, et in Met. lib. XII, lect. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non intelligat se. Dicitur enim (Lib. de causis, proposit. 13) quòd « omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completâ. » Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur; et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 12 et 28). Scientia etiam est assimilatio ad rem scitam; et

(1) Id accipiendum est quasi anima sit omnia non realiter, sed notionaliter, quia omnium rerum formas et imagines recipere potest, ut aiunt Conimbricenses in eum locum.

(2) Attamen rectè dicetur universalis extensivè inquantum se ad omnia extendit.

scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur à seipso, « neque similitudo sibi ipsi est, » ut Hilarius dicit (De Trin. lib. III ad fin.). Ergo Deus non est sciens seipsum.

3. Præterea, præcipuè Deo sumus similes secundùm intellectum; quia secundùm mentem (1) sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus (De Trin. lib. XV, cap. 1). Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 15). Ergo Deus non intelligit se, nisi fortè intelligendo alia.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Corinth. II): *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.*

CONCLUSIO. — **Deus cùm sit actus purus in summo immaterialitatis, intelligit se per seipsum.**

Respondeo dicendum quòd Deus se per seipsum intelligit. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd, licèt in operationibus quæ transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quæ sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante; et secundùm quòd est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. De anima quòd « sensibile in actu est sensus in actu; et intelligibile in actu est intellectus in actu » (De anima, lib. III, text. 36). Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quòd intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundùm hoc tantùm sensus vel intellectus aliud est à sensibili vel intelligibili; quia utrumque est in potentia (2). — Cùm igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quòd in eo intellectus et intellectum (3) sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cùm intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud à substantia intellectùs divini, sicut accidit in intellectu nostro, cùm est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus; et sic seipsum per seipsum intelligit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd redire ad essentiam suam nihil aliud est quàm rem subsistere in seipsa (4). Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; inquantum verò in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur (Lib. de causis), quòd « sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam. » Per se autem subsistere maximè convenit Deo. Unde secundùm hunc modum loquendi ipse est maximè rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

Ad *secundum* dicendum, quòd *moveri* et *pati* sumuntur æquivocè, secundùm quòd *intelligere* dicitur esse quoddam *moveri*, vel *pati* (5), ut dicitur (De anima, lib. III, text. 12 et 28). Non enim *intelligere* est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti, existens in ipso

(1) Id est secundùm intellectum, sed tamen imperfectè, quia intellectus noster non est actus purus, sicut intellectus Dei.

(2) Sensus est in potentia ad sensibile et intellectus in potentia ad intelligibile.

(3) Hoc est, id quod intelligitur.

(4) Formæ in se non subsistentes sunt super aliud effusæ et nullatenùs ad seipsas collectæ; sed formæ in se subsistentes, ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se maneant. Et secundùm hunc modum, observat Sylvius, Deus maximè ad essentiam suam redit, quia omnibus providens ac per hoc quodammodò in omnia exiens et procedens, in seipso fixus et immotus permanet, ait auctor (De verit. quæst. II, art. 2 ad 2).

(5) Pati intellectus noster dicitur, quia recipit id, ad quod erat in potentia.

agente. Similiter etiam quòd intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia; quia per hoc quòd est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ, et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligere.

Ad *tertium* dicendum, quòd esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia tantùm nisi secundùm quòd est reducta in actum, per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium; eo quòd est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem sicut et alia. Manifestum est autem quòd ex eo quòd cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum *intelligere;* et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus, tam in ordine existentium quàm in ordine intelligibilium. Et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

## ARTICULUS III. — UTRUM DEUS COMPREHENDAT SEIPSUM (1).

De his etiam in Sent. III, dist. 14, art. 2, quæst. I, II, et V, Cont. gent. lib. I, cap. 3, et De verit. quæst. II, art. 2 ad 5, et quæst. XX, art. 4 corp. et Opusc. II, cap. 206, 213, 264, et Opusc. IX, cap. 79.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 14) quòd id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quòd Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus: contra. Verius est unumquodque secundùm quòd est apud Deum, quàm secundùm quòd est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum quàm infinitum. Quod est contra priùs determinata (quæst. VII, art. 1). Non ergo Deus comprehendit seipsum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit ibidem (loc. cit.): « Omne quod intelligit se, comprehendit se. Sed Deus intelligit se. » Ergo comprehendit se.

CONCLUSIO. — Deus perfectè seipsum comprehendit, cùm cognoscat seipsum quantùm cognoscibilis est.

Respondeo dicendum quòd Deus perfectè comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est, quando res cognoscitur ita perfectè sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem; non autem, quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quòd Deus ita perfectè cognoscit seipsum, sicut perfectè cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundùm modum sui actûs. Non enim cognoscitur aliquid, secundùm quòd in potentia est, sed secundùm quòd est in actu, ut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 20). Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quòd actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est (art. 1). Unde manifestum est quòd tantùm seipsum cognoscit, quantùm cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfectè comprehendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *comprehendere*, si propriè accipiatur,

(1) Secundùm hoc, ait divus ipse Thomas, comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem, ipsi cognitio finis aliquis statuatur, sed propter perfectionem cognitionis, cui nihil deest (De verit. quæst. II, art. 2 ad 5).

significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quòd omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus à seipso, ut intellectus suus sit aliud quàm ipse, et capiat ipsum et includat. Sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia à nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi à seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus (Lib. de videndo Deum. Epist. cxii, ad Paulin. cap. 9) quòd « totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem. »

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm dicitur, Deus finitus est sibi, intelligendum est secundùm quamdam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quòd ipse intelligat se esse aliquid finitum.

**ARTICULUS IV.** — UTRUM IPSUM INTELLIGERE DEI SIT EJUS SUBSTANTIA (1).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 46 et 47, et lib. IV, cap. 11 et 12, et Opusc. II, cap. 29, 30, 31.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ipsum *intelligere* Dei non sit ejus substantia. *Intelligere* enim est quædam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante : substantia autem operantis non procedit ab operante. Ergo ipsum *intelligere* Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea, cùm aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum *intelligere*, *intelligere* Dei erit sicut cùm intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum *intelligere* Dei.

3. Præterea, omne *intelligere* est aliquid intelligere. Cùm ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quàm suum *intelligere*, intelligit se intelligere et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum *intelligere* Dei est ejus substantia.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De Trin. lib. VII, cap. 7) : « Deo hoc est esse, quod sapientem esse. » Hoc autem est sapientem esse quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse quod intelligere. Sed *esse* Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4). Ergo *intelligere* Dei est ejus substantia.

CONCLUSIO. — Deus cùm nullo à se distincto perficiatur, et sit suum esse, ejus intelligere non distinguitur ab ipsa ejus substantia.

Respondeo dicendum quòd est necesse dicere quòd *intelligere* Dei est ejus substantia. Nam si *intelligere* Dei sit aliud quàm ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus (Metaph. lib. XII, text. 39), quòd aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum ; quod est omnino impossibile. Nam *intelligere* est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est (art. 2), intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus et perfectio ejus ; prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse sequitur formam ; ita *intelligere* sequitur speciem intelligibilem (2). In Deo autem non est forma quæ sit aliud quàm suum esse, ut supra ostensum est (quæst.

(1) Intelligere Dei est ejus substantia ; alioquin enim oporteret quòd Dei essentia se haberet ad intellectionem sicut potentia ad actum et quòd aliquid aliud à Deo esset ipsius perfectio ; hoc autem dici non potest, ita est Deus purus actus, et sua ipsius perfectio.

(2) Id est, sicut esse existentiæ sequitur essentiam tanquam ultima ejus perfectio ; ita intelligere sequitur speciem intelligibilem tanquam ultima perfectio, vel speciei, vel intellectûs specie informati.

III, art. 4 et 7). Unde cùm ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est (quæst. III, art. 7), ex necessitate sequitur quòd ipsum ejus *intelligere* sit ejus essentia et ejus esse. — Et sic patet ex omnibus præmissis quòd in Deo intellectus, intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum *intelligere*, sunt omnino unum et idem. Unde patet quòd per hoc quòd Deus dicitur *intelligens*, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *intelligere* non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm intelligitur illud *intelligere* quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum; sicut cùm intelligimus *intelligere* nostrum. Et ideo non est simile de ipso *intelligere* divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad *tertium*. Nam *intelligere* divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius, et non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

## ARTICULUS V. — UTRUM DEUS COGNOSCAT ALIA A SE (1).

De his etiam Sent. I, dist. 35, art. 2, et De verit. quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 48 et 49

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat alia à se. Quæcumque enim sunt alia à Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46), quòd «neque quidquam Deus extra seipsum intuetur.» Ergo non cognoscit alia à se.

2. Præterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia à se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

3. Præterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili; sicut et omnis alius actus à suo objecto. Unde et ipsum intelligere tantò est nobilius, quantò etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet (art. præc.). Si igitur Deus intelligit aliquid aliud à se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud à se; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia à se.

Sed *contra* est quod dicitur (Hebr. IV, 13) : *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.*

CONCLUSIO. — Deus, cùm perfectè seipsum intelligat, omnia alia à se non per speciem propriam, sed per essentiam suam intelligit.

Respondeo dicendum quòd necesse est Deum cognoscere alia à se. Manifestum est enim quòd seipsum perfectè intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cùm suum esse sit suum intelligere. Si autem perfectè aliquid cognoscitur, necesse est quòd virtus ejus perfectè cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfectè cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cùm virtus divina se extendat ad alia, eo quòd ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet (quæst. II, art. 3), necesse est quòd Deus alia à se cognoscat. — Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur, quòd ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est quòd sint in ipso ejus intelligere, et quòd omnia in eo sint secundùm modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundùm modum ejus in quo est. — Ad sciendum

(1) De fide est, contra philosophos qui Providentiam negant, Deum alia à se cognoscere. Dicitur enim de illo (Job, XXVIII) quòd fines mundi intuetur et omnia quæ *sub cœlo sunt respicit.* (Ps. X) : *Oculi ejus in pauperem respiciunt.* (Hebr. IV) : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.*

autem qualiter alia à se cognoscat, considerandum est quòd dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili; sicut cùm oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis (1), sicut cùm pars videtur in toto per speciem totius; vel cùm homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.—Sic igitur dicendum est quòd Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem à se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Augustini dicentis quòd «Deus nihil extra se intuetur» non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se, intueatur; sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso (2), ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectum est perfectio intelligentis; non quidem secundùm suam substantiam, sed secundùm suam speciem, secundùm quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus. Lapis enim non est in anima, sed species ejus, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 38 vel cap. 8). Ea verò quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo, inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est (in corp. art.). Unde non sequitur quòd aliquid aliud sit perfectio divini intellectûs, quàm ipsa essentia Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur; sed per principale intellectum (3) in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quàm essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quòd ipsum intelligere divinum, vel potiùs ipse Deus, specificetur per aliud quàm per essentiam divinam.

**ARTICULUS VI.** — UTRUM DEUS COGNOSCAT ALIA A SE PROPRIA COGNITIONE (4).

De his etiam Sent. I, dist. 35, art. 3, et dist. 36, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 50 et 63 usque ad 92. Ut et lib. III, cap. 75 et 76, et De verit. quæst. II, art. 4 et 5, et Opusc. II, cap. 134 et 135.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat alia à se proprià cognitione. Sic enim cognoscit alia à se, ut dictum est (art. præc.), secundùm quòd alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo alia cognoscuntur à Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundùm propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia à se in universali, et non secundùm propriam cognitionem.

2. Præterea, quantùm distat essentia creaturæ ab essentia divina, tantùm

(1) Quocumque modo contineat; vel realiter, ut in exemplo partis patet; vel repræsentativè, ut speculi exemplo indicatur.

(2) Divina essentia est principale à Deo cognitum, in quo alia omnia cognoscuntur, ut ait ipse divus Thomas (Cont. gent. lib. I, cap. 71).

(3) Ea quæ sunt alia à Deo, non sunt principale objectum divini intellectûs; ideoque non sequitur quòd Deus, vel divinus intellectus specificetur per aliquid aliud à se, quamvis aliud à se intelligat.

(4) Hoc articulo divus Thomas per rationem interimit hæresim Averrois et Algazelis dicentium quòd Deus non cognoscit res singulares in propria forma. De fide est Deum omnia cognoscere proprià cognitione, ut patet ex Scripturis (Gen. I: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valdè bona.* Psalm. XLIX et CXXXVIII idem asseritur.

distat essentia divina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est (quæst. XII, art. 1). Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic, cùm Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quòd non cognoscat creaturam secundùm ejus essentiam, ut cognoscat de ea quid est. Quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Præterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam ejus rationem. Sed cùm Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quòd unumquodque per propriam rationem cognoscat. Idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem. Nam cognoscere res non secundùm propriam rationem, est cognoscere res solùm in communi.

Sed *contra*. Habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solùm in communi, sed secundùm quòd sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur (Hebr. IV, 12) quòd *pertingit usque ad divisionem spiritûs et animæ, compagum quoque et medullarum; et discretor est cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus omnia alia à se per suam essentiam cognoscat, quæ rerum perfectiones singulas continet, omnia alia non in communi, sed propriâ et distinctâ cognitione cognoscit.

Respondeo dicendum quòd circa hoc quidam erraverunt, dicentes quòd Deus alia à se non cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum, ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia, inquantum sunt calida; ita Deus, inquantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia, inquantum sunt entia. — Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi et non in speciali, est imperfectè aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit priùs ad cognitionem universalem et confusam de rebus quàm ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens; ut patet (Phys. lib. I, text. 2). Si igitur cognitio Dei de rebus aliis à se esset in universali tantùm et non in speciali, sequeretur quòd ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus esse; quod est contra ea quæ superiùs ostensa sunt (quæst. IV, art. 1, et art. 3, 4 et 5 huj. quæst.). — Oportet igitur dicere quòd alia à se cognoscat propriâ cognitione; non solùm secundùm quòd communicant in ratione entis, sed secundùm quòd unum ab alio distinguitur. Et ad hujus evidentiam considerandum est, quòd quidam volentes ostendere quòd Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis; ut putà, quòd si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes à centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. — Sed hæc exempla, licèt quantùm ad aliquid similia sint, scilicet quantùm ad universalem causalitatem, tamen deficiunt quantùm ad hoc quòd multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantùm ad id quod principium distinctionis est, sed solùm quantùm ad id in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solùm, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis; et similiter diversitas linearum est ex diverso situ. Et inde est quòd hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundùm propriam cognitionem, sed solùm in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est (quæst. IV, art. 2) quòd quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum præexistit et continetur in Deo secundùm modum

excellentem. Non solùm autem id in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quæ creaturæ ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia à non viventibus, et intelligentia à non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solùm quantùm ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantùm ad ea secundùm quæ res distinguuntur.—Et sic, cùm Deus in se omnes perfectiones contineat (1), comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propriam, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas, sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal; vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quòd per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solùm in communi, sed etiam proprià cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal proprià cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium proprià cognitione. Sic igitur cùm essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc ampliùs; Deus in seipso potest omnia proprià cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundùm quòd per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfectè seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfectè sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est, quòd Deus cognoscit omnes res proprià cognitione (2), secundùm quòd ab aliis distinguuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est*, potest dupliciter intelligi. Uno modo secundùm quòd hoc adverbium, *sicut*, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ; et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundùm illud esse quod habet in cognoscente (3). Oculus enim non cognoscit lapidem secundùm esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundùm esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundùm esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundùm esse quod habet extra cognoscentem; sicut intellectus cognoscit lapidem secundùm esse intelligibile, quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. Si verò intelligatur secundùm quòd hoc adverbium, *sicut*, importat modum ex parte cognoscentis (4); verum est quòd sic solùm cognoscens cognoscit cognitum, secundùm quòd est in cognoscente. Quia quantò perfectius est cognitum in cognoscente, tantò perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quòd Deus non solùm cognoscit res esse in seipso, sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tantò perfectiùs, quantò perfectiùs est unumquodque in ipso.

Ad *secundum* dicendum, quòd essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ; sed è converso.

(1) Eminenter sive virtualiter velut omnium causa.

(2) Seu secundùm proprias et singulares quarumlibet conditiones, per quas aliæ ab aliis distinguuntur.

(3) Tum sensus est quòd in rebus à se cognitis Deus tantùm intelligat illud esse quod habent in ipso cognoscente; quod est falsum, quia etiam intelligit illud earum esse, quod habent extra ipsum et in propria natura.

(4) Tum sensus est quòd Deus res non cognoscit nisi secundùm quod in ipso præexistit harum similitudo, et iste est verus.

Ad *tertium* dicendum, quòd idem non potest accipi ut ratio diversorum, per modum adæquationis (1). Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundùm quòd diversimodè est participabilis, vel imitabilis à diversis creaturis.

## ARTICULUS VII. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT DISCURSIVA (2).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 55, 56, 57, et De potent. quæst. IX, art. 2 ad 10, et quodl. XI, art. 2 ad 2, et Opusc. II, cap. 29.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundùm *scire* in habitu, sed secundùm *intelligere* in actu. Sed secundùm Philosophum (Topic. lib. II, cap. 4): « Scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantùm. » Cùm ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est (art. 3 et 5), videtur quòd non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Præterea, cognoscere effectum per causam est scientiæ discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea, perfectiùs Deus scit unamquamque creaturam quàm nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus; et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. XV, cap. 14) quòd Deus « non particulatim vel sigillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc; sed omnia videt simul. »

CONCLUSIO. — Scientia Dei nullo modo discursiva est, sed omnia simul perfectè intelligit.

Respondeo dicendum quòd in scientia divina nullus est discursus; quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundùm successionem tantùm; sicut cùm, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundùm causalitatem; sicut cùm per principia pervenimus in cognitionem conclusionum (3). —Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quæ successivè intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus: putà si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse; ut habitum est (art. 4 et 5). Unde simul et non successivè omnia videt. — Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primò quidem, quia secundus discursus præsupponit primum; procedentes enim à principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quòd quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus verò discursùs est quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas : et tunc cessat discursus. Unde cùm Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt sit unum tantùm intelligere in seipso (4), tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est (in corp. art. et art. præc.).

(1) Adde ad rei elucidationem : sed bene per modum excedentis.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem evertas hæresim agnoetarum dicentium : Deus quòd non extat, quòd extat sciens, quòd extitit memoria tenens, non eodem modo semper se habet, ut qui cognitionem transferat ad præsentia, præterita et futura.

(3) In universum scientia discursiva est, quando ex cognitione unius venitur in cognitionem alterius.

(4) Id est, licèt non possit nisi unum simul et semel intelligi, quando per propriam speciem intelligitur, etc.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non cognoscit per causam, quasi priùs cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causa (1). Unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis multò meliùs quàm nos; non tamen ita quòd cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde ejus scientia non est discursiva.

## ARTICULUS VIII. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT CAUSA RERUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 38, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 61 et 62, et De verit. quæst. II, art. 14.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes (super Epist. ad Rom. sup. illud : *Quos vocavit, hos et justificavit*) : « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum; sed quia futurum est, ideo scitur à Deo, antequam fiat. »

2. Præterea, positâ causâ, ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quòd creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea, « scibile est prius scientiâ, et mensurâ ejus; » ut dicitur (Met. lib. X, text. 9). Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trin. lib. XV, cap. 13) : « Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit. »

CONCLUSIO. — Cùm esse et intelligere in Deo indistincta sint, ipsum per suam scientiam causare res oportet, adjunctâ tamen voluntate.

Respondeo dicendum quòd scientia Dei est causa rerum (3). Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum; eo quòd artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quòd forma intellectûs sit principium operationis; sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quòd forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundùm quòd habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundùm quòd est tantùm in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cùm enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cùm sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur (Met. lib. IX, text. 10). Manifestum est autem quòd Deus per intellectum suum causat res, cùm suum *esse* sit suum *intelligere*. Unde necesse est quòd ejus scientia sit causa rerum, secundùm quòd habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei secundùm quod est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis* (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Origenes locutus est attendens ratio-

(1) Ita ut simul cognoscantur causa et effectus.

(2) In hoc articulo habes quomodò per rationem destruas hæresim arnaldistarum dicentium : Deum agere ex necessitate; quod damnatum est à Scripturis Apoc. IV) : *Omnia creasti et propter voluntatem tuam erant et creata sunt.* (Ephes. I) : *Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.*

(3) Duplex distinguitur in Deo scientia. Una quæ est nuda objecti notitia, ut ait divus Thomas, et alia cui voluntas conjuncta est. Posteriori modo scientiam considerat auctor, cùm respondeat scientiam Dei esse causam rerum (Cf. Sent. lib. I, dist. 38, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 62 et 67, et De verit. quæst. II, art. 5 et 14).

(4) Quidquid enim existit bonum est, ut ait (Gen. I) : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Novit etiam Deus peccata quorum creaturarum perversa voluntas est causa, sed ea novit scientiâ *improbationis*, quia ea improbat et condemnat.

nem scientiæ; cui non competit ratio causalitatis, nisi adjunctâ voluntate, ut dictum est (in corp. art.). Sed quòd dicit ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundùm causam consequentiæ, non secundùm causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quòd Deus ea præscierit; non tamen res futuræ sunt causa quòd Deus sciat (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd scientia Dei est causa rerum, secundùm quòd res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei quòd res essent ab æterno. Unde quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quòd creaturæ sint ab æterno.

Ad *tertium* dicendum, quòd res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde sicut scibilia naturalia sunt priora quàm scientia nostra et mensura ejus; ita scientia Dei est prior quàm res naturales, et mensura ipsarum. Sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

## ARTICULUS IX. — UTRUM DEUS HABEAT SCIENTIAM NON ENTIUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 38, art. 4, et De verit. quæst. I, art. 8, et Cont. gent. lib. I, cap. 66.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non habeat scientiam nisi entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quæ non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri à Deo.

3. Præterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (Rom. IV, 17) : *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.*

CONCLUSIO. — Cognoscit Deus non entia secundùm quid, quomodocumque non sint, scientiâ visionis; non entia verò simpliciter, notitiâ simplicis intelligentiæ.

Respondeo dicendum quòd Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea verò quæ non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quòd habet etiam non entium scientiam.— Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim licèt non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire *scientiâ visionis* (3). Quia cùm intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum

(1) E contra ideo res futuræ sunt, quia Deus novit illas esse futuras. Ita docent sanctus Augustinus (De conf. lib. I, cap. 38; De Trinit. lib. VI, cap. 10, et De civ. lib. V, cap. 9); Gregor. Mor. lib. XX, cap. 24; Boet. De cons. philos. lib. V, pros. 3; Alexand. de Halès, part. I, quæst. XXIV, num. 5, et quæst. XXVI, num. 4; Bonavent. I, dist. 39; Rich. dist. 36 et 38; Scot. dist. 39.

(2) De fide est Deum cognoscere omnia quæcumque sunt quocumque modo, ut patet ex Scripturis (Dan. XIII) : *Tu, Domine, omnia nosti antequam fiant* (Eccles. XXIII, 27) : *Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita.*

(3) Scientia *visionis* est ea quâ cognoscit Deus seipsum et omnes creaturas, sive præsentes, sive præteritas, sive futuras.

tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam verò sunt, quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiæ* (1). Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm quòd sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu; verum est enim ea esse in potentia; et sic sciuntur à Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur à Deo.

Ad *tertium* dicendum, quòd Dei scientia est causa rerum voluntate adjunctâ (2). Unde non oportet quòd quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint; sed solùm ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei quòd illa sint, sed quòd esse possint.

## ARTICULUS X. — UTRUM DEUS COGNOSCAT MALA (3).

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. I, art. 2. De verit. quæst. II, art. 1 ad 5, et Cont. gent. lib. I, cap. 71, et quodl. 11, quæst. II, art. unico.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. III, text. 25), quòd intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed « malum est privatio boni, » ut dicit Augustinus (Conf. lib. III, cap. 7, et in Enchir. cap. 11). Igitur cùm intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet (art. 4), videtur quòd Deus non cognoscat mala.

2. Præterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur à malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum (4). Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet (art. 5). Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur. Divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. XII, cap. 2). Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfectè cognoscitur. Sed malum non cognoscitur à Deo per seipsum; quia sic oporteret quòd malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfectè cognoscetur ab ipso; quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

(1) Scientia *simplicis intelligentiæ* est cognitio rerum merè possibilium quæ nec extitere, nec extitura sunt. Circa hanc divisionem gravis est controversia inter theologos. Thomistæ contendunt eam esse adæquatam, quia, præter scientiam simplicis intelligentiæ et visionis juxta ipsos nulla alia datur. Molina, Suarez, aliique magno numero id negant, quia præter duas illas scientias contendunt dari quamdam *scientiam mediam* quâ Deus videt res sub conditione futuras, et quidem independenter ab omni suo decreto, atque eas in se videt, prout videt in se omnes res possibiles.

(2) Scientia ipsa quæ est efficax et causa rerum, juxta thomistas est scientia visionis; alii verò theologi contendunt scientiam efficacem esse scientiam simplicis intelligentiæ.

(3) De fide est Deum cognoscere omnia mala, ut patet ex Scripturis. Legitur enim de malo naturæ (Sap. VIII, 8): *Signa et monstra scit antequàm fiant;* de malo pœnæ (Eccles. XI, 14): *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas à Deo sunt;* de malo culpæ (Ps. LXVIII, 6): *Tu scis insipientiam meam, et delicta mea à te non sunt abscondita.* Hanc negârunt doctrinam albanenses qui dixerunt Deum ex se non præscire aliquod malum, sed per suum adversarium, scilicet dæmonem.

(4) Directè quidem per suam similitudinem, sed indirectè per oppositum.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. xv, 11): *Infernus et perditio coram Deo* (1).

CONCLUSIO. — Deum, cùm quæcumque bona cognoscat, mala etiam per bona scire oportet, quæ bonis accidunt.

Respondeo dicendum quòd quicumque perfectè cognoscit aliquid, oportet quòd cognoscat omnia quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfectè cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundùm quod est. Unde cùm hoc sit esse mali, quod est privatio boni; per hoc ipsum quòd Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Unde dicit Dionysius (De div. nom. cap. 7), quòd « Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quàm à lumine. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Philosophi est sic intelligendum, quòd intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quòd punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed potentiâ tantùm. Nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic simplicia cognoscuntur à substantiis separatis (2). Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad *secundum* dicendum, quòd scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt malum non opponatur essentiæ divinæ, quæ non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit; et eos cognoscens mala opposita cognoscit.

Ad *quartum* dicendum, quòd cognoscere aliquid per aliud tantùm, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile; quia de ratione mali est quòd sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum (3).

## ARTICULUS XI. — UTRUM DEUS COGNOSCAT SINGULARIA (4).

De his etiam Sent. I, dist. 5, art. 5, et dist. 36, quæst. II, art. 8, et Cont. gent. lib. I, cap. 50, 65 ac deinceps usque ad 72, ut et lib. III, cap. 75 et 76, et De verit. quæst. II, art. 4 et 5, et Opusc. III, cap. 134 et 135.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quàm intellectus humanus. Sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia; sed, sicut dicitur (De anima, lib. II, text. 60), ratio est universalium, sensus verò particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea, illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas à materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maximè abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

(1) Vel expressiùs apud 70. Interpretes: *Infernus et perditio manifesta sunt apud Dominum.*

(2) Id est à substantiis immaterialibus.

(3) Nimirùm si secluderentur bona quibus privationes opponuntur, privationes inter se non differrent; nam cæcitas non differt à surditate, nisi quia hæc privat auditu, illa visu.

(4) Hujus articuli doctrina ad fidem pertinet, cùm sit expressè in sacris litteris Gen. I: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat.* Ps. XXXIII: *De cælo respexit Dominus, vidit omnes filios hominum.* Matth. X: *Capilli capitis vestri omnes numerati sunt;* et sic destruitur hæresis Averroïs et [illegible] blasphemantium quòd Deus non cognoscit singularia in propria forma.

3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo; quia principium singularitatis est materia; quæ, cùm sit ens in potentia tantùm, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed *contra* est, quod dicitur (Proverb. XVI, 2): *Omnes viæ hominum patent oculis ejus.*

CONCLUSIO. — Cùm cognoscere singularia ad creaturarum perfectionem spectet, etsi non secundùm eamdem potentiam; Deum ipsum cognoscere singularia oportet, non quidem universales illorum causas sciendo, seu per applicationem universalium principiorum, sed per essentiam suam singulis propria intuendo, cùm non tantùm formæ, sed materiæ causa sit.

Respondeo dicendum quòd Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ in Deo præexistunt secundùm altiorem modum, ut ex dictis patet (quæst. IV, art. 2). Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quòd Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet quòd aliquid cognoscatur à nobis, quod non cognoscatur à Deo. Unde contra Empedoclem arguit (De anima, lib. I, text. 80; Metaph. lib. III, text. 15), quòd accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. — Sed perfectiones, quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unitè existunt. Unde, licèt nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit. — Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes dixerunt quòd Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo singularium, quod non oriatur ex aliqua causa universali. Et ponunt exemplum : sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales cœli, posset prænuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit : quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ, quantumcumque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quòd est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum, inquantum est hic homo. Unde secundùm modum prædictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. — Alii verò dixerunt quòd Deus cognoscit singularia applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est; quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat. Unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit. — Et ideo aliter dicendum est, quòd cùm Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (art. 8), intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit ejus causalitas (1). Unde, cùm virtus activa Dei se extendat non solùm ad formas, à quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur (q. XLIV, art. 2), necesse est quòd scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cùm enim sciat alia à se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum, velut principium activum earum; necesse est quòd essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solùm in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantùm.

(1) Ita ut nihil omnino actu causet quin sciat illud ut ens actuale; sicut et nihil prorsus causare possit quin sciat illud ut possibile ac omni eo modo quo possibile supponitur. Sed hic de actuali tantùm causalitate nominatim agitur, et de cognitione rerum actualium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit à principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectûs non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit (1). Sed species intelligibilis divini intellectûs, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quæ intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solùm universalia, sed etiam singularia.

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis species intellectûs divini secundùm *esse* suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptæ in imaginatione et sensu, tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd materia, licèt recedat à Dei similitudine secundùm suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse.

### ARTICULUS XII. — UTRUM DEUS POSSIT COGNOSCERE INFINITA (2).

De his etiam part. 3, quæst. x, art. 3, ut et Sent. I, dist. 39, quæst. I, art. 3, et De verit. quæst. II, art. 9, et Cont. gent. lib. I, cap. 69 et 71, et Opusc. II, cap. 155.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundùm quòd est infinitum, est ignotum; quia infinitum est « cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere, » ut dicitur (Phys. lib. III, text. 63, sive cap. 6). Augustinus etiam dicit (De civ. Dei, lib. XII, cap. 18) quòd « quidquid scientiâ comprehenditur, scientis comprehensione finitur. » Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientiâ Dei comprehendi.

2. Præterea, si dicatur quòd ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt; contra : ratio infiniti est, quòd sit impertransibile; et finiti, quòd sit pertransibile; ut dicitur (Phys. lib. III, text. 34 et text. 59). Sed infinitum non potest transiri; nec à finito, nec ab infinito, ut probatur (Phys. lib. VI, text. 40 usque ad 66). Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. Præterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quòd sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri à Deo.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De civ. Dei, ut supra) : « Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei cujus scientiæ non est numerus. »

CONCLUSIO. — Cùm Deus sciat omnia quæ sunt in actu, et in potentia tam sua quàm creaturæ, scire infinita, etiam scientia visionis, necessarium est.

Respondeo dicendum quòd cùm Deus sciat non solùm ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia, vel suâ, vel creaturæ, ut ostensum est (art. 9), hæc autem constat esse infinita, necesse est dicere quòd Deus sciat infinita. Et licèt scientia visionis, quæ est tantùm eorum quæ sunt, vel

(1) Hoc non ita est accipiendum, quasi absolutè divus Thomas sentiat nostrum intellectum non cognoscere singularia; sed quod non cognoscat ea directè, hoc est, per speciem primò et per se repræsentantem singularia; sed per quamdam reflexionem ad phantasmata in quibus ea intuetur, ut patet ex quæst. LXXXVI, art. 1.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum fuisse à Scripturis (Ps. CXLVI) : *Magnus Dominus noster et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est numerus.* (Is. XL): *Deus sempiternus Dominus qui creavit terminos terræ, nec est investigatio sapientiæ ejus.* (Eccles. XLIII) : *Cognovit Dominus omnem scientiam, annuntians quæ præterierunt et quæ superventura sunt et revelans vestigia occultorum.* &c.

erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum (1), ut quidam dicunt, cùm non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur; tamen, si diligentiùs considerentur, necesse est dicere quòd Deus etiam scientiâ visionis sciat infinita (2). Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine. — Hoc autem ideo est, quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundùm modum formæ quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solùm unius individui; unde per eam solùm unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectûs nostri est similitudo rei quantùm ad naturam speciei, quæ est participabilis à particularibus infinitis. Unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines etiam infinitos; sed tamen non inquantum distinguuntur ab invicem, sed secundùm quòd communicant in natura speciei; propter hoc quòd species intelligibilis intellectûs nostri non est similitudo hominum quantùm ad principia individualia, sed solùm quantùm ad principia speciei. — Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt, vel esse possunt; non solùm quantùm ad principia communia, sed etiam quantùm ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est (art. præc.). Unde sequitur quòd scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundùm quòd sunt ab invicem distincta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd infiniti ratio congruit quantitati, secundùm Philosophum (Phys. lib. I, text. 15). De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundùm modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum; quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipiendum. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cùm cognoscat omnia simul, non successivè, ut supra dictum est (art. 7). Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad *secundum* dicendum, quòd transitio importat quamdam successionem in partibus. Et inde est quòd infinitum transiri non potest, neque à finito, neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio; quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti quòd comprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, quâ quidem mensurâ carent infinita; sed quâ mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim intantum habet de veritate suæ naturæ, inquantum imitatur Dei scientiam; sicut artificiatum, inquantum concordat arti. Dato autem quòd essent aliqua infinita actu secundùm numerum, putà infiniti homines; vel secundùm quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt (3); tamen manifestum est quòd haberent esse determinatum et finitum; quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundùm scientiam Dei.

(1) Id est infinitorum actu. Nam clarè asserit divus Thomas Deum non cognoscere infinita actu scientiâ visionis in III, d. 14, art. 2, quæst. II, ad 2, Cont. gent. lib. I, cap. 70, et De verit. quæst. II, art. 9 ad 2.

(2) Infinita in potentia, de quibus hic agitur.

(3) Apud Aristotelem, Physic. lib. III, text. 60 sive cap. 6.

## ARTICULUS XIII. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT FUTURORUM CONTINGENTIUM (1).

De his etiam infra quæst. LXXXVI, art. 3 et art. 4, ut et Sent. I, dist. 38, art. 5, et Cont. gent. lib. I, cap. 67, et De verit. quæst. II, art. 12, et quodl. 12, quæst. III.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est (art. 8). Cùm ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem; ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut Poster. (lib. I, text. 17). Sed hæc est quædam conditionalis vera: *Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit;* quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè; tum quia est æternum, tum quia significatur ut præteritum. Ergo et consequens est necessarium absolutè. Igitur quidquid scitur à Deo est necessarium, et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, omne scitum à Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum à nobis necesse est esse; cùm tamen scientia Dei certior sit quàm scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum à Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. XXXII, 15): *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpotè libero arbitrio subjecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sciat omnia quæ non solùm actu, sed in potentia sunt, tam suâ, quàm creaturæ; futura omnia contingentia, ut in seipsis sunt secundùm statum quo actu sunt et ab æterno simul et infallibiliter cognoscit.

Respondeo dicendum quòd, cùm supra ostensum sit (art. 9) quòd Deus sciat omnia, non solùm quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ, horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quòd Deus contingentia futura cognoscat. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundùm quòd jam in actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpotè sensui visùs; sicut cùm video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingensut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum; quia causa contingens se habet ad opposita; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantùm, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solùm prout sunt in suis causis (2), sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licèt

(1) Fide certissimâ tenendum est certam et infallibilem Dei scientiam etiam ad futura contingentia extendi, ut patet ex Scripturis (Sap. VIII): *Scit præterita et de futuris æstimat. Signa et monstra scit antequam fiant et eventus temporum et sæculorum.* Idem ex prophetis factum probatur, ut ait Tertullianus (Cont. Marc. lib. II, cap. 5): *Præscientia Dei tantos habet testes quantos fecit prophetas.*

(2) Id est in causis contingentibus et impedibilibus, sed etiam in causis quæ causas impedibiles determinabunt, aut, ut ait ipse divus Thomas, Deus scit non solùm causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri; ideoque scit

contingentia fiant in actu successivè, non tamen Deus successivè cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est (qu. x, art. 2 et 4). Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solùm eâ ratione quâ habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt; sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate (1). Unde manifestum est quòd contingentia infallibiliter à Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundùm suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem; sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem; licèt motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita à Deo sunt contingentia propter causas proximas, licèt scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

Ad *secundum* dicendum, quòd quidam dicunt quòd hoc antecedens: *Deus scivit hoc contingens futurum,* non est necessarium, sed contingens; quia licèt sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse; licèt etiam futurum non sequatur quandoque.— Alii verò dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti; sicut istud dictum est contingens: Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est; quia cùm dicitur: *Deus scivit esse futurum hoc contingens;* contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis. Unde contingentia ejus, vel necessitas nihil refert ad hoc quòd propositio sit necessaria, vel contingens, vera, vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse: Socratem currere, vel Deum esse. Et eadem ratio est de necessario et contingenti. Unde dicendum est quòd antecedens est necessarium absolutè. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quòd consequens sit necessarium absolutè; quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens; ut putà, si dicerem: *Si sol movetur, herba germinabit.* — Et ideo aliter dicendum est, quòd quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundùm esse quòd in se est, sed secundùm quòd est in anima. Aliud enim est esse rei in se ipsa, et esse rei in anima, ut putà, si dicam: Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale; intelligendum est quòd illud est immateriale secundùm quòd est in intellectu, non secundùm quòd est in seipso. Et similiter si dicam: *Si Deus scivit aliquid, illud erit;* consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens (2). Quia *omne quod est, cùm est, necesse est esse,* ut dicitur (Perih. lib. I, cap. 6).

per certitudinem an contingentia sint vel non sint (Cont. gent. lib. I, cap. 68).

(1) Videt ipsam actualem eorum præsentiam et existentiam quam aliquandò sunt habitura non minùs clarè ac distinctè quàm tunc videbit, quandò in tempore existent.

(2) Antecedens non est simpliciter necessarium, sed solum ex hypothesi. Nam in I, d. 39, art. 2 ad 3 ita habet divus Thomas: Illud quod est, necesse est esse dum est; absolutè tamen loquendo non necesse est esse (Conf. De verit. quæst. XXIII, art. 4 ad 4, et inf. quæst. CXVI, art. 3.) Hinc sequitur consequens esse quoque necessarium de necessitate conditionata et non de necessitate absoluta.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ temporaliter in actum reducuntur, à nobis successivè cognoscuntur in tempore; sed à Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, inquantum talia sunt, certa esse non possunt; sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus (1). Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt; sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo, illud quod scitur à nobis, oportet esse necessarium etiam secundùm quòd in se est; quia ea quæ in se sunt contingentia futura, à nobis sciri non possunt. Sed ea quæ sunt scita à Deo, oportet esse necessaria secundùm modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est (in corp. art.), non autem absolutè, secundùm quòd in propriis causis considerantur. Unde et hæc propositio: *Omne scitum à Deo, necessarium est esse*, consuevit distingui: quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa. Et est sensus: Omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto. Et sic est composita (2), et vera. Et est sensus: Hoc dictum, scitum à Deo esse, est necessarium.— Sed instant quidam dicentes quòd ista distinctio habet locum in formis separabilibus à subjecto: ut si dicam: Album possibile est esse nigrum. Quæ quidem de dicto, est falsa; et de re, est vera. Res enim quæ est alba, potest esse nigra. Sed hoc dictum: *Album esse nigrum*, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus à subjecto non habet locum prædicta distinctio; ut si dicam: *Corvum nigrum possibile est esse album;* quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum à Deo est inseparabile à re; quia quod est scitum à Deo, non potest esse non scitum. — Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem (3). Sed cùm importet actum scientis; ipsi rei scitæ, licèt semper sciatur, potest aliquid attribui secundùm se, quod non attribuitur ei, inquantum stat sub actu sciendi (4); sicut esse materiale attribuitur lapidi secundùm se, quod non attribuitur ei secundùm quòd est intelligibile.

## ARTICULUS XIV. — UTRUM DEUS COGNOSCAT ENUNTIABILIA (5).

**De his etiam infra quæst. XVI, art. 5 ad 1, ut et Sent. I, dist. 38, art. 3, et dist. 39, art. 5, et Cont. gent. lib. I, cap. 58 et 59, et De verit. quæst. II, art. 7.**

Ad decimum quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundùm quòd componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium; cùm sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. XCIII, 11): *Dominus scit cogitationes hominum*. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

CONCLUSIO. — Cùm sciat Deus quæcumque in sua et creaturæ potestate sunt, enuntiabilia omnia ei nota esse necesse est, non quidem per aliquam compositionem, vel divisionem; sed per simplicem intuitum suæ essentiæ.

(1) Tale aliquid Boetius, tametsi non eodem exemplo utens, eleganter disserit, De consolat. philosophiæ, lib. V, prosa 6.

(2) Sensus compositus est: omne scitum à Deo quatenùs ab illo scitur, necessarium est esse; quia non possunt simul hæc duo componi, Deum scire quidpiam eventurum et ipsum non evenire.

(3) Scitum non est hujusmodi forma, sed actus liber, quo Deus id venturum novit, quod potuisset non scire, si voluisset non evenire.

(4) Hinc distinctio sensùs divisi et sensùs compositi non tollitur.

(5) Enuntiabilia nihil aliud sunt quàm judicia verbis expressa, ac proindè enuntiatio idem sonat ac propositio.

Respondeo dicendum quòd cùm formare enuntiabilia sit in potestate intellectùs nostri, Deus autem sciat quidquid est in potentia sua, vel creaturæ ut supra dictum est (art. 9), necesse est quòd Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt. — Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter; ita scit enuntiabilia, non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium (1); sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque; sicut si nos hoc ipso quòd intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit; propter hoc quòd species intelligibilis sic repræsentat unum quòd non repræsentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quæ ei insunt, divisim intelligimus, sed secundùm quamdam successionem. Et propter hoc, ea quæ seorsum et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectùs divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quæcumque eis accidere possunt (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad *secundum* dicendum, quòd compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei. Et sic Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur.

## ARTICULUS XV. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT VARIABILIS (3).

De his etiam infra quæst. XIX, art. 7, et Cont. gent. lib. I, cap. 82, ut et Sent. I, dist. 39, quæst. I, art. 3 ad 5, et De verit. quæst. II, art. 5.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relativè dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore; et variantur secundùm variationem creaturarum; ut *dominus, creator,* et hujusmodi. Ergo scientia Dei est variabilis secundùm variationem creaturarum.

2. Præterea, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quàm faciat. Ergo potest plura scire quàm sciat. Et sic scientia sua potest variari secundùm augmentum et diminutionem.

3. Præterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed *contra* est quod dicitur (Jac. I, 17) quòd *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.*

CONCLUSIO. — Scientia Dei cùm non distinguatur ab ipsa ejus immutabili substantia, variabilis nullo modo est.

Respondeo dicendum quòd cùm scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet (art. 1); sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ut supra ostensum est (quæst. IX, art. 1), ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.

(1) Dum propositio seu enuntiatio est affirmativa, vocatur compositio; eo quod jungat prædicatum cum subjecto; si autem sit negativa, vocatur divisio, eo quod, licèt utrumque simul concipiat, unum tamen concipit ab alio divisum seu disjunctum.

(2) Sive casu vel fortuitò, ut sunt eventus qualescumque; sive deliberatè, ut sunt cogitationes, affectiones, actiones vel dicta, etc.

(3) De fide est contra hæresim agnoetarum scientiam Dei esse immutabilem. Legitur enim in concilio Lateranensi sub papa Innocent. III, Extra de summa Trinit. et fide catholica: *Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quòd Deus est incommutabilis.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *dominus*, et *creator*, et hujusmodi, important relationes ad creaturas, secundùm quòd in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundùm quòd sunt in Deo; quia secundùm hoc est unumquodque intellectum in actu, secundùm quòd est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter; in seipsis autem variabiliter. — Vel aliter dicendum est quòd *dominus*, et *creator*, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundùm quòd in seipsis sunt; et ideo hujusmodi relationes variè de Deo dicuntur secundùm variationem creaturarum. Sed *scientia* et *amor*, et hujusmodi, important relationes (1) quæ consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse. Et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus scit etiam ea quæ potest facere et non facit. Unde ex hoc quòd potest plura facere quàm facit, non sequitur quòd possit plura scire quàm sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis (2), secundùm quam dicitur scire ea quæ sunt in actu secundùm aliquod tempus. Ex hoc tamen quòd scit quòd aliqua possunt esse quæ non sunt, vel etiam non esse quæ sunt, non sequitur quòd scientia ejus sit variabilis, sed quòd cognoscat rerum variabilitatem. — Si tamen aliquid esset quod priùs Deus nescivisset, et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest; quia quidquid potest esse secundùm aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc quòd ponitur aliquid esse secundùm quodcumque tempus, oportet poni quòd ab æterno sit scitum à Deo. Et ideo non debet concedi quòd Deus possit plura scire quàm sciat; quia hæc propositio implicat quòd antè nesciverit, et postea sciat.

Ad *tertium* dicendum, quòd antiqui nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum; quia eadem res significatur per hæc tria; scilicet Nativitas Christi. Et secundùm hoc sequitur quòd Deus quidquid scivit, sciat; quia modò scit Christum natum, quod significat idem ei quod est, Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est; tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat; tum etiam quia sequeretur quòd propositio quæ semel est vera, esset semper vera; quod est contra Philosophum (in Prædic. cap. 1), qui dicit quòd hæc oratio, *Socrates sedet*, vera est, eo sedente; et eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est quòd hæc non est vera: Quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quòd scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est quòd sciat unam et eamdem rem quandòque esse, et quandòque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est, quòd scit aliquod enuntiabile quandòque esse verum, et quandòque esse falsum (3). Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo; sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur, vel secundùm veritatem et falsitatem; putà si, mutatà re, eamdem opinionem de re illa retineamus, vel secundùm diversas opiniones; ut si primò

(1) Illæ relationes dicuntur de Deo ab æterno, quia consequuntur actionem Dei immanentem; aliæ verò relationes dicuntur de Deo ex tempore, quia consequuntur actionem Dei transeuntem ad res exteriores, ut videre est infra (quæst. XXXIV, art. 3 ad 2).

(2) Scientiâ visionis Deus posset plura vel pauciora scire quàm sciat, sicuti etiam potest plura vel pauciora facere quàm faciat; sed hæc intelligenda sunt sensu diviso; nam in composito essent falsa, etiam loquendo de scientia visionis.

(3) Scientia Dei nihilominùs est invariabilis, quia enuntiationes quæ sunt veræ pro determinatis temporibus, ipse scit eas esse veras illis temporibus; ac proindè diversitas, quæ hic reperitur, non est ex parte scientiæ Dei, sed ex parte rerum ei subjectarum.

opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere : quorum neutrum potest esse in Deo.

## ARTICULUS XVI. — UTRUM DEUS DE REBUS HABEAT SCIENTIAM SPECULATIVAM (1).

De his etiam infra quæst. XXXIV, art. 3, ut et 1 2, quæst. III, art. 5 ad 1, et Sent. in prol. lib. I, et De verit. quæst. III, art. 3.

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est (art. 8). Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea, scientia speculativa est per abstractionem à rebus : quod divinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed *contra*. Omne quod est nobilius, Deo est attribuendum (2). Sed scientia speculativa est nobilior quàm practica, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. I, text. 11, in principio). Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

CONCLUSIO. — Deus, cùm non sit quoddam operabile, cætera verò omnia, quorum scientiam habet, per se, vel per accidens, operabilia ab ipso sint; seipsum scientiâ tantùm speculativâ cognoscit, alia verò à se, et practicâ et speculativâ scientiâ scit.

Respondeo dicendum quòd aliqua scientia est speculativa tantùm, aliqua practica tantùm, aliqua verò secundùm aliquid speculativa et secundùm aliquid practica.— Ad cujus evidentiam sciendum est quòd aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. 1° Ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles à sciente; sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis. 2° Quantùm ad modum sciendi : ut putà, si ædificator consideret domum definiendo, et dividendo, et considerando universalia prædicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundùm quòd operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. 3° Quantùm ad finem. Nam intellectus practicus differt fine à speculativo, sicut dicitur (De anima, lib. III, text. 49). Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectûs speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantùm, erit, quantùm ad finem, speculativa consideratio; tamen de re operabili. — Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ (3), est speculativa tantùm. Quæ verò speculativa est vel, secundùm modum, vel secundùm finem, est secundùm quid speculativa, et secundùm quid practica. Cùm verò ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica. — Secundùm hoc ergo dicendum est quòd Deus de seipso habet scientiam speculativam tantùm; ipse enim operabilis non est. — De omnibus verò aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantùm ad modum; quidquid enim in rebus nos speculativè cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multò perfectiùs novit. — Sed de his quæ potest quidem facere, sed secundùm nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundùm quòd practica

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas : 1° hæresim metamorphistarum dicentium corpus Christi, cùm ascendit in cœlum, planè Deum factum, quod damnatum est à concilio Nicæno, Constantinopol. et Tridentino, sess. III; 2° hæresim Petri Abeylardi asserentis Deum non posse facere, nisi quæ facta sunt; 3° hæresim Algazelis docentis Deum non permittere mala fieri, sed ea in mundo provenire ex necessitate materiæ vel naturæ.

(2) Æquivalenter ex Anselmi Prosologio, cap. 5.

(3) Id est ratione objecti solummodò speculabilis et non operabilis.

scientia dicitur à fine (1); sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundùm aliquod tempus facit. Mala verò licèt ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea (2) : sicut et ægritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum : quorumdam quidem actu, scilicet eorum quæ secundùm aliquod tempus fiunt; quorumdam verò virtute, scilicet eorum quæ potest facere, et tamen nunquam fiunt.

Ad *secundum* ergo dicendum, quòd scientiam esse acceptam à rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ; sed per accidens, inquantum est humana.

Ad id verò quod in contrarium objicitur, dicendum quòd de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cùm scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quòd sciat ea quæ sunt à se operabilia inquantum hujusmodi, et non solùm secundùm quòd sunt speculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate speculativæ scientiæ (3); quia omnia alia à se videt in seipso. Seipsum autem speculativè cognoscit; et sic, in speculativa sui ipsius scientia habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

# QUÆSTIO XV.

## DE IDEIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem de scientia Dei restat considerare de ideis. Et circa hoc quæruntur tria : 1° An sint ideæ. — 2° Utrùm sint plures, vel una tantùm. — 3° Utrùm sint omnium quæ cognoscuntur à Deo.

### ARTICULUS I. — UTRUM IDEÆ SINT (4).

De his etiam infra, quæst. XLIV, art. 3, ut et Sent. I, dist. 36, quæst. II, art. 2, et De verit. quæst. III, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ideæ non sint. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 7) quòd Deus non cognoscit res secundùm ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

2. Præterea, Deus in seipso cognoscit omnia, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 5). Sed seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Præterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi (5). Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46): «Tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit. »

CONCLUSIO. — Cùm omnia sint à Deo, non à casu facta, necessarium est in ejus mente omnium ideas præexistere objectivè, ad quarum similitudinem omnia condita sunt.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere in mente divina ideas.

(1) Sed habet scientiam practicam ab objecto.

(2) Scilicet mala culpæ quæ Deus ordinare dicitur in genere causæ finalis per accidens, vel propter bonum quod ex illis elicit, vel propter pœnam quam infligit; non autem per se, quasi eorum auctor vel causa sit.

(3) Scientia quæ simul est speculativa et practica nobilior est eâ, quæ de objecto operabili, tantùm est speculativa.

(4) Idea de qua hic agitur generaliter definiri potest : forma rei extrinsecæ, æterna et immutabilis, ad cujus similitudinem agens liberum operatur.

(5) Quippe cùm sit exemplar quoddam ad quod intuens Deus operatur.

Ἰδέα enim græcè, latinè *forma* dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundùm quòd formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. — Et quantùm ad utrumque est necesse ponere ideas; quod sic patet. In omnibus enim quæ non à casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non agit propter formam, nisi inquantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. 1° In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ, secundùm esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. 2° In quibusdam verò, secundùm esse intelligibile; ut in his quæ agunt per intellectum; sicut similitudo domûs præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici *idea domûs;* quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus à Deo per intellectum agente, ut infra patebit (quæst. XLVI, art. 6), necesse est quòd in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus non intelligit res secundùm ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles (Met. lib. I, II et III) improbat opinionem Platonis de ideis, secundùm quòd ponebat eas per se existentes, non in intellectu (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius. Ideo habet rationem ideæ, secundùm quòd ad alia comparatur; non autem secundùm quòd comparatur ad ipsum Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus secundùm essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quàm Dei essentia (2).

## ARTICULUS II. — UTRUM SINT PLURES IDEÆ (3).

De his etiam Sent. I, dist. 36, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 54, et De verit quæst. III, art. 2, et Opusc. IX, cap. 66.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint plures ideæ. Idea enim in Deo est ejus essentia. Sed essentia Dei est una tantùm. Ergo et idea est una.

2. Præterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ. Ergo nec plures ideæ.

3. Si dicatur quòd ideæ multiplicantur secundùm respectus ad diversas creaturas, contra. Pluralitas idearum est ab æterno. Si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales, ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea, respectus isti, aut sunt secundùm rem in creaturis tantùm, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantùm, cùm creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solùm secundùm hujusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quòd alia pluralitas realis sit in Deo, quàm pluralitas personarum. Quod est contra Da-

(1) E contra sanctus Augustinus refert (De civ. lib. XII, cap. 26) : Platonem in mente divina posuisse ideas, sed non mirum est si varii auctores ita diversimodè de ideis platonicis locuti inveniantur, quippe inter platonicos ipsos non constat quænam præceptoris mens fuerit de idæis, ut tradit B. Cyrillus (Cont. Jul. lib. II).

(2) Non essentia simpliciter, sed quatenùs est principium cognitionis et operationis creaturarum. Nam divus Thomas ait ipse (lib. I Sent. dist. 36, quæst. II, art. 2 ad 1) : Idea non nominat tantùm essentiam, sed essentiam imitabilem.

(3) Ex hoc articulo, tanquam in radice, per rationem evellitur hæresis Simonis magi, Basilidianorum et albanensium dicentium mundum non à Deo esse creatum.

mascenum dicentem (De fid. orth. lib. I, cap. 9 et seq.) quòd « in divinis omnia unum sunt, præter ingenerationem (1), generationem et processionem. » Sic igitur non sunt plures ideæ.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46) quòd ideæ sunt « principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsæ formatæ non sunt; ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ divinâ intelligentiâ continentur. Sed cùm ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundùm eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest; et omne quod oritur et interit. »

CONCLUSIO. — Cùm in mente divina sint omnium rerum propriæ rationes, plures ideas in ejus mente esse necesse est, ut intellectas tamen.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, propriè est intentum à principali agente; sicut ordo exercitûs à duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum (Met. lib. XII, text. 52). Ordo igitur universi est propriè à Deo intentus, et non per accidens proveniens secundùm successionem agentium : prout quidam dixerunt quòd Deus creavit primum creatum tantùm; quod creatum creavit secundum creatum; et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo (2) : secundùm quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quòd habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut ædificator speciem domûs concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quòd in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus (loc. cit.) quòd « singula propriis rationibus à Deo creata sunt. » Unde sequitur quòd in mente divina sint plures ideæ. — Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur; non autem sicut species quâ intelligitur (3), quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domûs in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectûs quòd multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. — Unde plures ideæ sunt in mente divina, ut intellectæ ab ipsâ. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfectè cognoscit. Unde cognoscit eam secundùm omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solùm secundùm quòd in se est, sed secundùm quòd est participabilis secundùm aliquem modum similitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundùm quòd aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem à tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ (4); et similiter de aliis. Et sic patet quòd Deus intel-

(1) Ingenerationem pro innascibilitate Patris et generationem pro nativitate Filii sensu passivo ponit.

(2) Hæc hypothesis à philosophis alexandrinis specialiter excogitata ac propugnata *emanationum* systema vocatur.

(3) Non ergo eas Augustinus appellat *formas*, ut videre est supra, quasi sint formale medium cognoscendi, sicut species intelligibilis, quam intellectus de re sibi format; sed objectivè intelligit vocari *formas* quasi res ipsas intellectas.

(4) Hinc secundum respectum ad plures res quæ divinam essentiam diversimodè imitantur est pluralitas in ideis, ut ait ipse beatus Thomas (lib. I, dist. 36, quæst. II, art. 2).

ligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd idea non nominat divinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundùm quòd sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundùm hoc dicuntur plures ideæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit; sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solùm secundùm quòd in seipsis sunt, sed etiam secundùm quòd intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domûs in materia, dicitur intelligere domum. Dum autem intelligit formam domûs, ut à se speculatam, ex eo quòd intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domûs. Deus autem non solùm intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum vel plures ideas esse in intellectu ejus, ut intellectas.

Ad *tertium* dicendum, quòd hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur à rebus (1), sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad *quartum* dicendum, quòd respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ; sed sunt respectus intellecti à Deo (2).

### ARTICULUS III. — UTRUM OMNIUM QUÆ COGNOSCIT DEUS, SINT IDEÆ.

De his etiam Sent. I, dist. 1, quæst. I, art. 2, et dist. 36, quæst. II, art. 3, et De verit. quæst. III, art. 4, 5, 6, 7 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur à Deo. Ergo non omnium quæ cognoscuntur à Deo, sunt ideæ.

2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 9). Sed horum non sunt ideæ; quia dicit Dionysius (De div. nom. cap. 5) quòd « exemplaria sunt divinæ voluntates determinativæ et effectivæ rerum. » Ergo non omnium quæ à Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cùm nullam habeat formam. Ergo idem quod priùs.

4. Præterea, constat quòd Deus scit non solùm species, sed etiam genera, et singularia, et accidentia. Sed horum non sunt ideæ, secundùm positionem Platonis qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus (3) (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46). Non ergo omnium cognitorum à Deo sunt ideæ in ipso.

Sed *contra*. Ideæ sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet (loc. cit.). Sed omnium quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

CONCLUSIO. — Omnium eorum quæ secundùm quodcumque tempus fiunt, sunt ideæ in Deo, ex quo exemplaria sunt; ut verò rationes cognoscendi omnium ab ipso factibilium, in ipso ideæ sunt tam speculativæ, quàm practicæ.

Respondeo dicendum quòd cùm ideæ à Platone ponerentur princípia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout

(1) Non enim quia res diversimodè imitantur divinam essentiam, ideo intellectus ejus intuetur eam diversimodè imitabilem; sed potiùs è converso.

(2) Sunt in eo ab æterno, quamvis creaturæ non sint æternæ; quia intellectus divinus ab æterno fuit intelligens essentiam suam diversimodè à creaturis imitabilem.

(3) Non sic tamen ut eas Plato primus excogitarit quoad rem ipsam, sed quòd primus *ideas* appellavit quæ priùs ab aliis alio atque alio nomine vocabantur.

in mente divina ponitur. Et secundùm quòd est principium factionis rerum, exemplar dici potest et ad practicam cognitionem pertinet. Secundùm autem quòd principium cognoscitivum est, propriè dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundùm ergo quòd exemplar est, secundùm hoc se habet ad omnia quæ à Deo fiunt secundùm aliquod tempus. Secundùm verò quòd principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur à Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quæ à Deo cognoscuntur secundùm propriam rationem, et secundùm quòd cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd malum cognoscitur à Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundùm quòd idea est exemplar, neque secundùm quòd est ratio (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi in virtute tantùm. Unde respectu eorum non est idea in Deo (2) secundùm quòd significat exemplar, sed solùm secundùm quòd significat rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd Plato, secundùm quosdam, posuit materiam non creatam; et ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam à Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi (3). Nam materia secundùm se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad *quartum* dicendum, quòd genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundùm quòd idea significat exemplar; quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subjectum; quia hæc simul fiunt cum subjecto. Accidentia autem quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domûs facit omnia accidentia, quæ à principio concomitantur domum; sed ea quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua verò, secundùm Platonem, non habebant aliam ideam quàm ideam speciei; tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideæ; tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solùm se extendit ad species, sed ad singularia (4), ut infra dicetur (quæst. XXII, art. 3).

## QUÆSTIO XVI.

### DE VERITATE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Quoniam autem scientia verorum est post considerationem scientiæ Dei, de veritate inquirendum est. — Circa quam quæruntur octo : 1° Utrùm veritas sit in re, vel tantùm in intellectu. — 2° Utrùm sit tantùm in intellectu componente et dividente. — 3° De comparatione veri ad ens. — 4° De comparatione veri ad bonum. — 5° Utrùm

(1) Hic agitur de malo culpæ et quidem ut tali, quod Deus non cognoscit, nisi per rationem aut ideam boni oppositi.

(2) Adest tantùm in eo idea secundùm quod eas producere potest.

(3) Materia perfectam rationem ideæ non habet nisi secundùm quod est in composito, quia solummodò in hoc casu esse perfectum illi convenit; sed in se considerata habet esse imperfectum, et ideo habet in Deo rationem imperfectam ideæ, ut expressè docet beatus Thomas (lib. I, dist. 36, quæst. II, art. 3 ad 2).

(4) Manifestiùs suam sententiam sanctus doctor declarat (De verit. quæst. III, art. 8, et lib. I, dist. 36, quæst. II, art. 3 ad 3). Dicendum, inquit, quod particularia habent proprias ideas in Deo; unde alia ratio est Petri et Martini in Deo.

Deus sit veritas. — 6° Utrùm omnia sint vera veritate unâ, vel pluribus. — 7° De æternitate veritatis. — 8° De incommutabilitate ipsius.

## ARTICULUS I. — UTRUM VERITAS SIT TANTUM IN INTELLECTU (1).

De his etiam Sent. I, dist. 39, quæst. V, art. 5 ad 7, et De verit. quæst. I, art. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit tantùm in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim in lib. Soliloq. (lib. II, cap. 5) reprobat hanc notificationem veri : « *Verum est id quod videtur;* » quia secundùm hoc, lapides qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam istam : *Verum est quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere;* quia secundùm hoc sequeretur quòd nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum : *Verum est id quod est.* Et sic videtur quòd veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundùm quod intelligitur. Quod est error antiquorum philosophorum (2), qui dicebant omne quod videtur esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cùm contradictoria simul à diversis vera esse videantur.

3. Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis, » ut patet (Poster. lib. I, text. 5). Sed ex eo quòd res est, vel non est, est opinio, vel oratio vera, vel falsa; secundùm Philosophum in Prædicamentis (cap. 1, De subst.). Ergo veritas magis est in rebus quàm in intellectu.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit (Met. lib. VI, text. 8) quòd « verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu. »

CONCLUSIO. — Verum cùm sit terminus intellectûs, sicut bonum appetitûs, veritatem omnem in intellectu esse oportet principaliter, secundariò autem in rebus secundùm ordinem ad intellectum, à quo dependent.

Respondeo dicendum quòd sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem; quia cognitio est secundùm quòd cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundùm quòd appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitûs, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur à re appetibili in appetitum, secundùm quòd appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita, cùm verum sit in intellectu, secundùm quòd conformatur rei intellectæ, necesse est quòd ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur; ut res etiam intellecta vera dicatur, secundùm quòd habet aliquem ordinem ad intellectum. — Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum à quo dependet secundùm suum esse. Per accidens autem ad intellectum à quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quòd domus comparatur ad intellectum artificis per se; per accidens autem comparatur ad intellectum à quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundùm id quod inest ei per accidens, sed secundùm id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolutè, secundùm ordinem ad intellectum à quo dependet. Et inde est quòd res artificiales dicuntur veræ per or-

(1) In hoc articulo per rationem demonstratur rectè dictum à Philosopho (Met. lib. VI, text. 8) quòd verum et falsum non in rebus, sed in intellectu sunt.

(2) Hæc de Protagora et Democrito refert Aristoteles et refellit (ch. et lib. XI, text. 100, et lib. IV, text. 19 à 25).

dinem ad intellectum nostrum. Dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectûs veri (1). Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundùm quòd assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundùm præconceptionem intellectûs divini. Sic ergo, veritas principaliter est in intellectu (2); secundariò verò in rebus, secundùm quòd comparantur ad intellectum ut ad principium. — Et secundùm hoc veritas diversimodè notificatur. Nam Augustinus dicit quòd *veritas est quâ ostenditur id quod est* (De vera religione, cap. 36). Et Hilarius dicit quòd *verum est declarativum aut manifestativum esse* (De Trin. lib. v, ante med.). Et hoc pertinet ad veritatem secundùm quòd est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundùm ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini (in lib. De vera relig. ubi sup.) : *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est.* Et quædam definitio Anselmii (in Dialogo de verit. cap. 12): *Veritas est rectitudo solâ mente perceptibilis.* Nam rectum est, quod principio concordat. Et quædam definitio Avicennæ talis: *Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.* Quod autem dicitur quòd *veritas est adæquatio rei et intellectûs*, potest ad utrumque pertinere (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit à ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum nostrum (4). Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad *secundum* dicendum, quòd antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire à casu. Et quia considerabant quòd verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur, quæ Philosophus prosequitur (loc. cit.). Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt veritas intellectûs nostri à re causetur, non tamen oportet quòd in re per prius inveniatur ratio veritatis; sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quàm in animali. Virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causat sanitatem; cùm non sit agens univocum. Et similiter esse rei (5), non veritas ejus, causat veritatem intellectûs. Unde Philosophus dicit quòd opinio et oratio vera est ex eo quòd res est, non ex eo quòd res vera est (6).

## ARTICULUS II. — UTRUM VERITAS SIT TANTUM IN INTELLECTU COMPONENTE ET DIVIDENTE (7).

De his etiam Sent. I, dist. 19, quæst. V, art. 1 ad 7, et De verit. quæst. I, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit solùm in intellectu componente et dividente (8). Dicit enim Philosophus (De anima, lib.

(1) Sive *conceptûs veri;* non usurpando nomen intellectûs pro potentia intellectiva, sed pro actu intelligendi, ut usurpatur sæpè.

(2) Scilicet in intellectu divino aut humano à quo res dependent.

(3) Pertinere potest ad veritatem prout est in re, ac etiam ad veritatem prout est in intellectu.

(4) Definitiones quas Augustinus rejicit tradebantur per comparationem ad intellectum humanum, sed divus doctor non negat quia veritas rerum definiri possit per ordinem ad intellectum divinum.

(5) Est ipsa res quæ causat veritatem in intellectu et non ipsius veritas.

(6) Aut pleniùs : Oratio dicitur vera aut falsa non ex eo quod res est vera aut falsa, sed ex eo quod res est vel non est. Ex eis concluditur quòd rerum veritas ab intellectu divino, et intellectûs humani veritas à rebus ipsis dependet.

(7) Seraphinus Capponi et Bannesius rectè annotârunt hic de solo intellectu humano sermonem esse.

(8) Intellectus componens et dividens non significat aliquam potentiam animæ, sed operationem

III, text. 26) quòd sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non est solùm in compositione et divisione intellectûs.

2. Præterea, Isaac (1) dicit in libro De definitionibus quòd « veritas est adæquatio rei et intellectûs. » Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum; et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solùm in compositione et divisione intellectûs.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus (Met. lib. VI, text. 8) quòd « circa simplicia et quod quid est non est veritas, nec in intellectu, neque in rebus. »

CONCLUSIO. — Verum est tantùm in intellectu componente, vel dividente; non autem in sensu, vel intellectu quid est rei concipiente.

Respondeo dicendum quòd verum, sicut dictum est (art. præc.), secundùm sui primam rationem est in intellectu. Cùm autem omnis res sit vera secundùm quòd habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quòd intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus, inquantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus, inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectûs et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licèt enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundùm quòd cognoscit de aliquo quod quid est (2). Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primò cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea (3). Et ideo bene invenitur quòd sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est; sed non quòd cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis (4). Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectûs est verum ut cognitum. Et ideo, propriè loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente; non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est (5). Et per hoc patet solutio ad objecta.

## ARTICULUS III. — UTRUM VERUM ET ENS CONVERTANTUR (6).

De his etiam De verit. quæst. I, art. 2 ad 1, ut Sent. I, dist. 19, quæst. V, art. 1 ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd verum et ens non convertantur. Verum enim est propriè in intellectu ut dictum est (art. 1), ens autem propriè est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Præterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum

intellectûs vocatam compositio et divisio. Adest compositio quandò aliquid rei attribuitur, divisio autem si ab ea aliquid removeatur.

(1) Isaac, filius Honani, cujus liber, cui titulus est : *De definitionibus*, translatus est à magistro Gerardo Cremonensi de arabico in latinum (Conf. Fabricium Biblioth. med. et inf. lat. t. III, p. 39).

(2) Sive definitionem ejus et essentiam, quæ vocatur *quod quid est*, quia explicat plenè ac perfectè quid sit res.

(3) Scilicet propositio est affirmativa vel negativa.

(4) Quæ tam quoad rem ipsam sive significatum quàm quoad vocem incomplexæ sunt : quædam enim complexè significant.

(5) Quando enim dicitur, *homo*, vel *equus*, nihil veri aut falsi enunciatur, siquidem nihil affirmatur, nihil negatur. Ut sit veritas aut falsitas, subjectum et attributum requiruntur, quorum convenientia aut discrepantia exprimitur, et hoc est componere aut dividere.

(6) Id est, utrùm conversim prædicetur alterum de altero.

ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens; nam verum est, quod est, esse; et quod non est, non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Præterea, quæ se habent secundùm prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quàm ens; nam non intelligitur ens nisi sub ratione veri. Ergo videtur quòd non sint convertibilia.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus (Met. lib. II, text. 4) « quòd eadem est dispositio rerum in esse et veritate. »

CONCLUSIO.— Cùm quodcumque sit cognoscibile et verum, inquantum ens, *verum* ipsum cum ente converti necesse est, sicut et *bonum;* addit tamen verum ipsi enti ordinem ad intellectum.

Respondeo dicendum quòd sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur (De anima, lib. III, text. 37) quòd « anima est quodammodo omnia » secundùm sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est (art. 1). Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundùm substantiam (1); sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est (ibid.). Quamvis posset dici, quòd etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licèt verum principaliter sit in intellectu, ens verò principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quòd verum et ens differunt ratione.

Ad *secundum* dicendum, quòd non ens non habet in se unde cognoscatur; sed cognoscitur, inquantum intellectus facit illud cognoscibile (2). Unde verum fundatur in non ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis; apprehensum scilicet à ratione.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm dicitur quòd *ens* non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi (3). Uno modo ita quòd non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis; et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quòd ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est (4). Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis; quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile. Sed tamen potest intelligi ens ita quòd non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

## ARTICULUS IV. — UTRUM BONUM SECUNDUM RATIONEM SIT PRIUS QUAM VERUM.

De his etiam De verit. quæst. XXI, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum secundùm rationem sit prius quàm verum. Quod enim est universalius, secundùm rationem prius est, ut patet (Phys. lib. I, text. 3). Sed bonum est universalius quàm

(1) Id est, conversim prædicatur de eo quod substantialiter est ens; ita ut omne quod eo modo ens est, sit verum; et vicissim quidquid est substantialiter verum, sit substantialiter etiam ens, etc.

(2) Non ens, inquantum non ens, non est aliquid verum, sicut reverà non est aliquid; sed non ens inquantum apprehenditur à ratione est ens rationis, et eodem modo est verum secundùm rationem.

(3) Formaliter scilicet, vel solummodo consequenter; ut ex adjunctis patet.

(4) Quasi ratio ipsa veri pertineat ad rationem entis, ut adjuncta indicant.

verum. Nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectûs. Ergo bonum prius est secundùm rationem quàm verum.

2. Præterea, bonum est in rebus; verum autem in compositione et divisione intellectûs, ut dictum est (art. 2). Sed ea quæ sunt in re, priora sunt his quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundùm rationem bonum quàm verum.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet (Ethic. lib. III, cap. 7). Sed virtus continetur sub bono. Est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus (Cont. Jul. lib. VI, cap. 7). Ergo bonum est prius quàm verum.

Sed *contra*. Quod est in pluribus, est prius secundùm rationem. Sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum; scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quàm bonum.

CONCLUSIO. — Verum cùm propinquius sit enti quàm bonum, et ipsam cognitionem respiciat (quæ prior est appetitione quam respicit bonum), est prius secundùm suam rationem, quàm bonum.

Respondeo dicendum quòd licèt bonum et verum supposito convertantur cum ente (1), tamen ratione differunt. Et secundùm hoc, verum absolutè loquendo secundùm rationem prius est quàm bonum. Quod ex duobus apparet. 1° Quidem ex hoc quòd verum propinquiùs se habet ad ens, quod est prius quàm bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediatè; ratio autem boni consequitur esse secundùm quòd est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. 2° Apparet ex hoc quòd cognitio naturaliter præcedit appetitum (2). Unde, cùm verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quàm bonum secundùm rationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas et intellectus mutuò se includunt (3). Nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo, inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectûs, et è converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine autem intelligibilium est è converso. Ex hoc ergo quòd verum est quoddam bonum, sequitur quòd bonum sit prius in ordine appetibilium; non autem quòd sit prius simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm hoc est aliquid prius ratione, quòd priùs cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundariò apprehendit se intelligere ens, et tertiò apprehendit se appetere ens. Unde primò est ratio entis; secundò ratio veri; tertiò ratio boni; licèt bonum sit in rebus (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus quæ dicitur veritas, non est veritas communis, sed quædam veritas secundùm quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundùm quòd homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum : sicut etiam dictum est (art. 1), veritatem esse in cæteris rebus. Veritas autem justitiæ est secundùm quòd homo servat id quod debet alteri secundùm ordinem legum (5). Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem (6).

(1) Velut ad idem suppositum vel subjectum pertinentia; quia in omni ente subjectivè utrumque invenitur; licèt alia et alia utriusque ratio sit. Sicut et in eodem *album* ac *dulce* conjungitur; licet alia sit ratio *albi* et alia ratio *dulcis*.

(2) Hinc illud axioma : ignoti nulla cupido.

(3) Secundùm rationem objecti, ut adjuncta explicant; et non tantùm quia omne quod habet intellectum, habet etiam voluntatem, et è converso.

(4) Conf. De verit. quæst. XXI, art. 3. c.

(5) De veritate vitæ et justitiæ vide quæ habet ipse sanctus doctor (2 2, quæst. CVI, art. 3 ad 3).

(6) Bonum quidem prius est quàm hæc aut illa veritas particularis, sed non sequitur quòd sit prius vero vel veritate sumptâ in communi.

## ARTICULUS V. — UTRUM DEUS SIT VERITAS (1).

De his etiam 1 2, quæst. III, art. 7, et quæst. XXXIX, art. 1 ad 3, et 2 2, quæst. XXVII, art. 4 in corp. et Cont. gent. lib. I, cap. 59, 60, 61, 62, ut et lib. III, cap. 51, et Opusc. II, cap. 105, et in Joan. XIV, lect. 2, col. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectûs. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas, secundùm Augustinum (De vera relig. cap. 36), est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Præterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium; sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit à Deo; quod patet esse falsum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. XIV, 6) (2): *Ego sum via, veritas et vita.*

CONCLUSIO. — Deus, cùm sit suum esse et intelligere, et mensura omnis esse et intellectus, in ipso non solùm est veritas, sed ipse summa et prima veritas est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1), veritas invenitur in intellectu, secundùm quòd apprehendit rem ut est; et in re, secundùm quòd habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maximè invenitur in Deo (3). Nam esse suum non solùm est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectûs; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quòd non solùm in ipso sit veritas, sed quòd ipse sit ipsa summa et prima veritas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt in intellectu divino non sit compositio et divisio (4); tamen secundùm suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad *secundum* dicendum, quòd verum intellectûs nostri est secundùm quòd conformatur suo principio; scilicet rebus à quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est, secundùm quòd conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc propriè loquendo non potest dici in veritate divina (5), nisi fortè secundùm quòd veritas appropriatur Filio qui habet principium (6). Sed si de veritate essentialiter dictâ loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam (7); sicut cùm dicitur: *Pater est à se, quia non est ab alio.* Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, inquantum ejus esse non est suo intellectui dissimile.

Ad *tertium* dicendum, quòd non ens, et privationes, non habent ex seipsis veritatem, sed solùm in apprehensione intellectûs. Omnis autem apprehensio intellectûs à Deo est. Unde quidquid est veritatis in hoc quod dico:

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim armenorum Deum esse mendacem, et quorumdam aliorum, qui, ut inuere videtur Melchior Cano de locis theologicis lib. II, cap. 3), imprudenter dixerunt: Deum potentiâ ordinariâ mentiri posse: quod damnatum est à Scripturis (Jer. X): *Dominus autem Deus verus est.* (Num. XII): *Non est Deus, quasi homo, ut mentiatur.* (Sap. I): *Abominatio est Domino labia mendacis.* (Rom. III): *Est autem Deus verax.*

(2) A Christo quidem de seipso, ut videre est; sed ratione divinitatis potissimùm.

(3) In Deo est veritas rei et veritas intellectûs.

(4) Hoc principium: *Veritas consistit in compositione et divisione*, solummodò de veritate quæ ad intellectum humanum pertinet verum est, ut annotavimus (pag. 145, note 7).

(5) Cùm veritas divina nullum habet principium.

(6) Quia Filius Dei similis est Patri æterno à quo procedit.

(7) Tum Deo convenit impropriè.

*Istum fornicari est verum*, totum est à Deo. Sed si arguatur : Ergo istum fornicari est à Deo, est fallacia accidentis (1).

## ARTICULUS VI. — UTRUM SIT UNA SOLA VERITAS, SECUNDUM QUAM OMNIA SUNT VERA (2).

De his etiam 1 2, quæst. XCV, art. 1 ad 3, ut et Sent. I, dist. 19, quæst. V, art. 2, et De verit. quæst. I, art. 4 et 8, et super Psal. XI, col. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd una sola sit veritas, secundùm quam omnia sunt vera. Quia, secundùm Augustinum (De Trin. lib. XIV, cap. 8) : « Nihil est majus mente humanâ, nisi Deus. » Sed veritas est major mente humanâ ; alioquin mens judicaret de veritate. Nunc autem omnia judicat secundùm veritatem, et non secundùm seipsam. Ergo non est alia veritas quàm Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit (De verit. in Dial. cap. 14) quòd sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas quâ omnia vera sunt.

Sed *contra* est, quod (Psal. XI, 2) dicitur : *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum.*

CONCLUSIO. — Veritas relata ad intellectum, in quo priùs est quàm in rebus, multiplicatur secundùm intellectuum multiplicationem; relata vero ad res non nisi una est et prima, cujus ratione omnia vera dicuntur.

Respondeo dicendum quòd quodammodo una est veritas, quâ omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd quando aliquid prædicatur univocè de multis, illud in quolibet eorum secundùm propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogicè de multis, illud invenitur secundùm propriam rationem in uno eorum tantùm, à quo alia denominantur; sicut sanum dicitur de animali, et urina, et medicina ; non quòd sanitas sit nisi in animali tantùm; sed à sanitate animalis denominatur medicina sana (3), inquantum est illius sanitatis effectiva; et urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina, neque in urina ; tamen in utroque est aliquid, per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem (art. 1) quòd veritas per prius est in intellectu (4), et per posterius in rebus, secundùm quòd ordinantur (5) ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu (6) secundùm propriam rationem; sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu, secundùm plura cognita. Unde dicit (Glos. super illud Psal. XI) : *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum*, quòd « sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. » Si verò loquamur de veritate secundùm quòd est in rebus; sic omnes sunt veræ unâ primâ veritate, cui unumquodque assimilatur secundùm suam entitatem. Et sic, licèt plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectûs, secundùm quam omnes res denominantur veræ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima non secundùm quamcumque veri-

(1) Nempè transitur à veritate signi illius propositionis ad veritatem rei per eam significatæ. Non sequitur autem, si veritas alicujus propositionis sit ab uno, quod ab eodem sit ipsius rei veritas, aut ipsa res significata. Unde, ut ait ipse divus Thomas (De verit. quæst. I, art. 8 ad 1) : Non deberet inferri istum fornicari esse à Deo, sed quòd veritas ejus est à Deo.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem concordare valeas ad invicem ista (Rom. III) : *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax*, et (Eccles. XV) : *Viri veraces inveniuntur in illa.*

(3) Vel transpositis verbis, *medicina denominatur sana.*

(4) Scilicet in intellectu divino et in eo sensu est unica.

(5) Supple *res ipsæ* : non ut exemplaria quædam, *ordinatur* putà veritas, etc.

(6) Scilicet in intellectu creato.

tatem judicat de rebus omnibus; sed secundùm veritatem primam, inquantum resultat in ea, sicut in speculo, secundùm prima intelligibilia. Unde sequitur quòd veritas prima sit major animâ. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major animâ, non simpliciter, sed secundùm quid, inquantum est perfectio ejus; sicut etiam scientia posset dici major animâ. Sed verum est quòd nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus.

Ad *secundum* dicendum, quòd dictum Anselmi veritatem habet, secundùm quòd res dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum.

## ARTICULUS VII. — UTRUM VERITAS CREATA SIT ÆTERNA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 19, quæst. V, art. 3, et De verit. quæst. I, art. 5.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus (De libero arbit. lib. II, cap. 8) quòd « nihil est magis æternum quàm ratio circuli, et duo et tria esse quinque. » Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea, omne quod est semper, est æternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt æterna. Ergo et verum, quod est maximè universale.

3. Præterea, id quod est verum in præsenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea, omne quod caret principio et fine, est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine; quia si veritas incœpit cùm ante non esset, verum erat veritatem non esse; et utique aliquâ veritate verum erat; et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quòd sit, postquàm desierit; verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

Sed *contra* est, quod solus Deus est æternus, ut supra habitum est (quæst. x, art. 3).

CONCLUSIO. — Nulla creata veritas est æterna, sed sola veritas divini intellectûs, qui solus est æternus, et à quo ipsa ejus veritas indistincta est.

Respondeo dicendum quòd veritas enuntiabilium non est aliud quàm veritas intellectûs. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundùm autem quòd est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundùm quòd est in voce, dicitur verum enuntiabile; secundùm quòd significat aliquam veritatem intellectûs, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem, sicut in subjecto. Sicut urina dicitur sana non à sanitate quæ in ipsa sit, sed à sanitate animalis quam significat. Similiter etiam supra dictum est (art. 1) quòd res denominantur veræ à veritate intellectûs (2). Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quòd aliquid aliud sit æternum quàm Deus; quia veritas intellectûs divini est ipse Deus, ut supra ostensum est (art. 5).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent æternitatem in mente divina.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se unde se extendat ad omne

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim trinitariorum blaterantium quòd intellectus noster est æternus: hoc in radice damnatum est à concilio Lateranensi quod definivit sub Innocent. III, extrà de sum. Trin. et fid. cath. quòd nullus intellectus præter divinum est æternus.

(2) Non cujuscumque indifferenter, sed illius duntaxat à quo dependent respectivè, scilicet naturales *à veritate intellectûs divini;* et artificiales *à veritate intellectûs humani*. Sed nunc expressè de divino agitur.

tempus, et ad omnem locum; sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus (1); sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale (2) dicitur esse ubique et semper; inquantum universalia abstrahuntur ab hoc et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublatâ causâ, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quòd ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura: quæ quidem causa solus Deus est.

Ad *quartum* dicendum, quòd quia intellectus noster non est æternus, nec (3) veritas enuntiabilium quæ à nobis formantur, est æterna, sed quandoque incepit. Et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solùm veritas est æterna. Sed nunc verum est dicere, veritatem illam tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro; non autem per aliquam veritatem ex parte rei; quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se ut sit verum; sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse ejus.

## ARTICULUS VIII. — UTRUM VERITAS SIT IMMUTABILIS (4).

De his etiam Sent. I, dist. 19, quæst. I, art. 5, et De verit. quæst. I, art. 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus (De lib. arb. lib. II, cap. 12) quòd « veritas non est æqualis menti; quia esset mutabilis, sicut est mens. »

2. Præterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile; sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem; quia post omnem mutationem verum est dicere esse, vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maximè mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundùm Anselmum (Dialog. de verit. cap. 5), est rectitudo quædam, inquantum aliquid « implet id quod est de ipso in mente divina. » Hæc autem propositio, *Socrates sedet*, accipit à mente divina ut significet Socratem sedere; quod significat etiam, eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum, *Socrates sedet, sedebit, et sedit.* Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quòd alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet, et eâdem ratione veritas cujuslibet alterius propositionis.

(1) Tùm dicitur negativè, alio modo intelligitur positivè.

(2) Universale definitur in communi : unum respiciens multa. A philosophis communiter distinguitur in quinque species, scilicet genus, speciem, differentiam, proprium et accidens.

(3) Ut illativa particula seu illativo sensu accipitur illud nec non per continuatam constructionem tantùm, quasi pleniùs diceretur : *Dicendum quòd veritas enuntiabilium non est æterna, quia nec intellectus est æternus.*

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim agnoetarum blasphemantium quòd Deus quantùm ad cognitionem non eodem modo semper se habet, et Secundini blaterantis quòd Deus est mutabilis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psalm. XI, 2): *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum.*

CONCLUSIO.—Sola divini intellectûs veritas immutabilis est; nostri verò, mutabilis, in quo est opinionum alternatio, et quem res multæ latent; veritas autem rerum naturalium immutabilis est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1), veritas propriè est in solo intellectu. Res autem dicuntur veræ à veritate quæ est in aliquo intellectu (1). Unde mutabilitas veritatis consideranda est circà intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit quòd habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter; sicut et quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectûs; ex eo quòd de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. Alio modo, si opinione eâdem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem (2) non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet (quæst. XIV, art. 13). Unde veritas divini intellectûs est immutabilis. Veritas autem intellectûs nostri mutabilis est, non quòd ipsa sit subjectum mutationis; sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem (3); sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectûs divini est, secundùm quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad *secundum* dicendum, quòd verum et ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur (Phys. lib. I, text. 76); ita veritas mutatur (4), non quòd nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ priùs erat.

Ad *tertium* dicendum, quòd propositio non solùm habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectûs (5): quæ quidem consistit in conformitate intellectûs et rei. Quâ subtractâ, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio: *Socrates sedet*, eo sedente, vera est et veritate rei, inquantum est quædam vox significativa; et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate verò surgente, remanet prima veritas (6), sed mutatur secunda.

Ad *quartum* dicendum, quòd sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis, *Socrates sedet*, non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hac causata diversimodè se habet, et diversimodè significatur propositionibus de præsenti, præterito, et futuro. Unde non sequitur, licèt altera trium propositionum sit vera, quòd eadem veritas invariabilis maneat (7).

(1) Vel divino vel humano. Veritas intellectûs divini est immutabilis, veritas autem intellectûs nostri mutabilis est.

(2) Sic passim in impressis, gothicis, manuscriptis; id est *conceptionem*, sive cognitionem.

(3) Aut mutatur de una veritate in aliam veritatem.

(4) Veritas rerum aut quæ rebus ipsis inhæret est mutabilis, sicut et res creatæ mutantur.

(5) Sive non tantùm habet veritatem physicam quæ dicitur *veritas rei*; sed etiam logicam quæ dicitur *veritas significationis*, ut adjuncta indicant.

(6) Ea scilicet quæ per ordinem ad voluntatem Dei consideratur, sed nec veritas opinionis nec veritas propositionis, quæ ambæ sub secunda sub intelligi debent, et haberi pro una veritate; quia et una est propter alteram et ex altera, et alterius nota vel signum.

(7) Conf. quæ sanctus doctor scripsit De veritate, quæst. I, art. 6.

# QUÆSTIO XVII.

## DE FALSITATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de falsitate. — Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm falsitas sit in rebus. — 2° Utrùm sit in sensu. — 3° Utrùm sit in intellectu. — 4° De oppositione veri et falsi.

### ARTICULUS I. — UTRUM FALSITAS SIT IN REBUS.

De his etiam supra quæst. XVI, art. 1 et 2, ut et Sent. I, dist. 19, quæst. V, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 60, et De verit. quæst. I, art. 10, et in lib. Periherm lect. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 8) : « Si verum est id quod est, falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante. »

2. Præterea, falsum dicitur à fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus (Lib. de vera relig. cap. 33), quia non ostendunt aliud quàm suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra dictum est (quæst. XVI, art. 1). Sed quælibet res, inquantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate; et sic nulla res est falsa.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De vera relig. cap. 34) quòd « omne corpus est verum corpus, et falsa unitas; quia imitatur unitatem, et non est unitas. » Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

CONCLUSIO. — In rebus ad divinum intellectum relatis non est falsitas simpliciter; nisi fortè in voluntariis, in quorum potestate est subducere se à regula divina : in rebus verò ad nostrum intellectum relatis est secundùm quid falsitas, et significativè, et causaliter.

Respondeo dicendum quòd cùm verum et falsum opponantur, opposita autem sint circa (1) idem, necesse est ut ibi priùs quæratur falsitas, ubi primò veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas, neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundùm id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur ; secundùm autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundùm quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum à quo dependet, cui comparatur per se ; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundùm quid. Dependent autèm ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales (2). Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundùm se, inquantum deficiunt à forma artis; unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis. — Sic autem in rebus dependentibus à Deo falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cùm quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectûs procedat; nisi fortè in voluntariis agentibus tantùm, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectûs, in quo malum culpæ consistit ; secundùm quòd ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis; secundùm illud (Psal. IV, 3) : *Ut quid diligitis vanitatem et quæritis mendacium?* Sicut per oppositum, operatio virtuosa, *veritas vitæ* nominatur, inquantum subditur ordini divini intellectûs; sicut

(1) *Circa idem genere vel specie*, sicut sanitas et ægritudo in animali ; albedo et nigredo in corpore, justitia et injustitia in anima hominis ut videre est in cap. *De oppositis*.

(2) Ut supra annotavimus, pag. 149, not. 2.

dicitur (Joan. III, 21) : *Qui facit veritatem, venit ad lucem.* — Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundùm quid; et hoc dupliciter. Uno modo secundùm rationem significati; ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso (1). Secundùm quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantùm ad id quod ei non inest. Sicut si dicamus diametrum esse commensurabilem, ut dicit Philosophus (Met. lib. v, text. 34) et sicut dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 10) quòd « verus tragœdus est falsus Hector. » Sicut è contrario potest unumquodque dici verum, secundùm id quod competit ei (2). Alio modo per modum causæ; et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exteriùs apparent, de rebus judicare, eò quòd nostra cognitio à sensu ortum habet, qui primò et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundùm illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundùm hoc dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 6) quòd « eas res falsas nominamus quæ similia veris apprehendimus. » Et Philosophus dicit ubi supra (Met. lib. v, text. 34) quòd « falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. » Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum; non autem ex hoc quòd potest eas confingere; quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur (Met. lib. v, loc. cit.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd res comparata ad intellectum, secundùm id quod est, dicitur vera; secundùm id quod non est, dicitur falsa. Unde verus tragœdus est falsus Hector, ut dicitur in Soliloq. (loc. in corp. cit.). Sicut igitur in his quæ sunt, invenitur quoddam non esse; ita in his quæ sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eò quòd similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ, quòd esset eas esse falsas simpliciter; sed per comparationem ad intellectum nostrum (3), quòd est eas esse falsas secundùm quid.

Ad *quartum* quod in oppositum objicitur dicendum, quòd similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

## ARTICULUS II. — UTRUM IN SENSU SIT FALSITAS (4).

De his etiam De verit. quæst. I, art. 10, ut et Periherm. vel de interpretatione, lib. III.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus (De vera relig. cap. 33) : « Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro. » Et sic videtur quòd ex sensibus non fallamur; et sic falsitas in sensu non est.

(1) Veluti dicatur quòd leo est homo, aut lapis aurum.

(2) Contra id quod inscitè putabat Antisthenes nonnisi unum enuntiari posse propriè de re una. Ex quo consequens erat vix unquam dici falsum.

(3) Unde beatus Thomas dicit (De verit. art. 10) : quòd *simpliciter loquendo omnis res est vera et nulla res est falsa, nisi secundùm quid,* in ordine scilicet ad intellectum nostrum.

(4) In hoc articulo certum datur veritatis criterium ut facilè distingui possit in quibusnam circumstantiis sensus nostri sint infallibiles, necne.

2. Præterea, Philosophus dicit (Met. lib. IV, text. 24) : quòd « falsitas non est propria sensui, sed phantasiæ. »

3. Præterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solùm in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 6) : « Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli. »

CONCLUSIO. — Sensus cùm in proprium sensibile per se primò feratur, in communia autem per accidens et non per se primò; respectu proprii sensibilis nunquam falsus est, nisi ex organi indispositione; aliorum sensibilium verò nonnunquam falsus est.

Respondeo dicendum quòd falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est (quæst. XVI, art. 2). Quod quidem contingit ex hoc quòd apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quòd apprehendit vel judicat res aliter quàm sint. Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter : Uno modo, primò et per se; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo per se, sed non primò; sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium (1). Tertio modo, nec primò, nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. — Et ideo circa propria sensibilia (2) sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus; ex eo scilicet quòd propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est, quòd propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur (3). De sensibilibus verò communibus et per accidens potest esse falsum judicium etiam in sensu rectè disposito; quia sensus non directè refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sensum affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quòd sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quòd non decipiamur in judicio, quo judicamus nos sentire aliquid (5). Sed ex eo quòd sensus aliter afficitur interdum quàm res sit, sequitur quòd nuntiet nobis aliquando rem aliter quàm sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad *secundum* dicendum, quòd falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in alia translatione planiùs dicitur, quòd *sensus proprii sensibilis falsus non est*. Phantasiæ autem attribuitur falsitas; quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam;

(1) Sensibile commune est illud quod à pluribus sensibus percipi potest, ut figura oculis et tactu. Distinguitur quintuplex; scilicet : motus, quies, numerus, mensura et magnitudo. Ad ista referuntur : tempus, situs, unitas, distantia et propinquitas.

(2) Proprium sensibile est illud quod per se spectat ad unum sensum. Et quintuplex : visibile, audibile, odorabile, gustabile et tangibile, juxtà quinarium numerum sensuum.

(3) Vel planiori constructione, *infirmis amara esse videntur quæ dulcia sunt.*

(4) Juxta editionem Nicolaï *fertur ad alia.*

(5) Sensus intimus de quo hic loquitur divus Thomas est infallibilis, ut aiebant, veteres philosophi, de rebus in ordine nos, sed non de rebus in ordine ad se.

provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus (Met. lib. v, text. 34) dicit quòd umbræ et picturæ et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit quòd falsitas non sit in sensu, sicut in cognoscente verum et falsum (1).

## ARTICULUS III. — UTRUM FALSITAS SIT IN INTELLECTU (2).

De his etiam De verit. quæst. I, art. 12, ut et Sent. I, dist. 19, quæst. V, art. 1 ad 7, et Cont. gent. lib. III, cap. 108, § 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 32): «Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.» Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione secundùm quòd per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 51) quòd« intellectus semper est rectus.» Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed *contra* est, quod dicitur (De anima, lib. III, text. 21) quod « ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est.» Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

CONCLUSIO. — In intellectu quod quid est rei concipiente, non est falsitas nisi per accidens; sed in intellectu componente vel dividente.

Respondeo dicendum quòd sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundùm suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo, respectu illius rei cujus similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei (3), sicut est dictum (art. præc.) quòd visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens (4). Sicut autem sensus informatur directè similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur; sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo verò vel dividendo potest decipi; dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad judicandum de hujusmodi, sicut sensus ad judicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens. Hâc tamen differentiâ servatâ, quæ supra circa veritatem dicta est (quæst. XVI, art. 2), quòd falsitas in intellectu esse potest, non solùm quia cognitio intellectûs falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est (art. præc.). Quia verò falsitas intellectûs per se solùm circa compositionem intellectûs est, per accidens etiam in operatione intellectûs, quâ cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectûs admiscetur. Quod potest

(1) Sensus non potest cognoscere veritatem aut falsitatem, et hoc affirmat beatus Thomas initio hujus articuli, et Periherm. lib. I, lect. 5, et Metaph. lib. VI, lect. 4.

(2) In hoc articulo datur veritatis criterium circa res intelligibiles et intellectum aut rationem.

(3) Nempe circa colorem qui est proprium ejus objectum; quia quidquid videt, videt illud sub ratione coloratî; quamvis in hoc et illo colorato decipi possit; putà ut viridè videat vel judicet quod cæruleum et vicissim, propter facilem utriusque coloris transmutationem, si ad nocturnum lumen videantur, ut in promptu est experiri.

(4) Sensibile per accidens dicitur quidquid latet sub apparentiis sensibilibus, tanquam naturaliter connexum cum illis, ut vita, amor, odium, virtus.

esse dupliciter. Uno modo, secundùm quòd intellectus definitionem unius attribuit alteri; ut si definitionem circuli attribuat homini. Unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundùm quòd partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt. Sic enim definitio non est solùm falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se. Ut si formet talem definitionem, *animal rationale quadrupes*, falsus est intellectus sic definiendo; propterea quòd falsus est in formando hanc compositionem, *aliquod animal rationale est quadrupes*. Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus; sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia quidditas rei est proprium objectum intellectûs, propter hoc tunc propriè dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in quod quid est, sic de eo judicamus; sicut accidit in demonstrationibus in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini (loc. cit.) quòd omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur; non autem ita quòd in nulla operatione intellectûs aliquis fallatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus semper est rectus, secundùm quòd intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est (1). Nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quòd prædicatum ponitur in definitione subjecti.

### ARTICULUS IV. — UTRUM VERUM ET FALSUM SINT CONTRARIA.

De his etiam 1 2, quæst. LXIV, art. 3 ad 3, ut et Sent. I, dist. 9, quæst. V, art. 1 ad 8, et De veritate, quæst. I, art. 10 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd verum et falsum non sint contraria. Verum enim et falsum opponuntur, sicut quod est et quod non est; nam « verum est id quod est, » ut dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 5). Sed quod est, et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero; quia, sicut dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 10) : « Tragœdus non esset falsus Hector, si non esset verus tragœdus. » Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua; « nihil enim divinæ substantiæ est contrarium, » ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. XII, cap. 2). Sed Deo opponitur falsitas; nam idolum in Scriptura mendacium nominatur (Hier. VIII, 5) : *Apprehenderunt mendacium* (Gloss.) (2), id est, idola. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus (Periher. lib. II, cap. ult.). Ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

CONCLUSIO. — **Verum et falsum, cùm subjectum sibi determinent, et in eo aliquid ponant, contrariè opponuntur.**

Respondeo dicendum quòd verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio (3), ut quidam dixerunt. — Ad cujus evidentiam sciendum est quòd *negatio* neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum. Et propter hoc potest dici tam de ente, quàm de non ente; sicut non videns et non sedens. *Privatio* autem non ponit aliquid.

(1) Sic etiam explicat sanctus Thomas in eum locum, lect. 15, ac ex oppositione intellectûs cum appetitu et imaginatione quæ non recta semper sunt, implicitè colligi potest.

(2) Colligitur ex Hieronymo in eum locum.

(3) Id est, non sicut contradictoria formaliter, quorum unum affirmat per se, aliud negat; ut esse et non esse. Alioqui virtualiter in quibuslibet oppositis contradictio includitur.

sed determinat sibi subjectum. Est enim negatio in subjecto, ut dicitur (Met. lib. IV, text. 27); cæcum enim non dicitur, nisi de eo quod est natum videre. *Contrarium* verò et aliquid ponit, et subjectum determinat: nigrum (1) enim est aliqua species coloris. *Falsum* autem aliquid ponit; est enim falsum, ut dicit Philosophus (Met. lib. IV, text. 27), ex eo quòd dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei (2) non adæquatam. Unde manifestum est quòd verum et falsum sunt contraria (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectûs in quo primò est veritas. Unde et falsum est id quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse, et non esse, contrarietatem habet; sicut probat Philosophus (Periher. lib. II, cap. ult.) quòd huic opinioni, *Bonum est bonum*, contraria est, *Bonum non est bonum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd falsum non fundatur in vero sibi contrario; sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum contraria sunt falso et malo, et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens; ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia contraria et opposita privativè nata sunt fieri circa idem; ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis; quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium. Nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur, opposita veritati divinæ, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

# QUÆSTIO XVIII.

## DE VITA DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius. — Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Quorum sit vivere. — 2° Quid sit vita. — 3° Utrùm vita Deo conveniat. — 4° Utrùm omnia in Deo sint vita.

### ARTICULUS I. — UTRUM OMNIUM NATURALIUM RERUM SIT VIVERE.

De his etiam in 2 2, quæst. CLXXIX, art. 1, et Gent. lib. I, cap. 97, et De verit. quæst. IV, art. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim Philosophus (Phys. lib. VIII, text. 1) quòd « motus est ut vita quædam naturâ existentibus omnibus. » Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere, inquantum habent in seipsis principium motûs augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundùm naturam quàm motus augmenti et decrementi, ut probatur (Phys. lib. VIII, text. 55 et 57). Cùm igitur omnia corpora naturalia habeant in se aliquod principium motûs localis, videtur quòd omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis

(1) Usurpando concretum pro abstracto, ut Græci solent. Alioqui *nigredo* non autem *nigrum* species coloris est.

(2) Acceptionem ejusdem rei.

(3) Quia sibi determinant idem subjectum, et aliquid contrarii in eo ponunt et per consequens habent contrarietatem ad invicem.

attribuitur vita; dicuntur enim aquæ vivæ. Ergo multò magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 6) quòd « plantæ secundùm ultimam resonantiam (1) vitæ, habent vivere. » Ex quo potest accipi quòd ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

CONCLUSIO. — Cùm motu viventia à non viventibus cognoscantur, ea propriè vivere dicuntur quæ seipsa secundùm aliquam speciem motûs movent.

Respondeo dicendum quòd ex his quæ manifestè vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifestè animalibus convenit. Dicitur enim (in libro I, cap. 1 De plantis), quòd vita in animalibus manifesta est. Unde secundùm illud oportet distinguere viventia à non viventibus, secundùm quòd animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primò manifestatur vita, et in quo ultimò remanet. — Primò autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere; et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet; quando verò jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantùm ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quòd illa propriè sunt viventia, quæ seipsa secundùm aliquam speciem motûs movent; sive accipiatur motus propriè, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur etiam actus perfecti; prout intelligere et sentire dicuntur moveri, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 28); ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam. Ea verò in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cœlestium, vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium, per similitudinem, et non per proprietatem. Nam motus cœli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde si totum universum corporale esset unum animal, ita quòd iste motus esset à movente intrinseco, ut quidam posuerunt (3), sequeretur quòd motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad *secundum* dicendum, quòd corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundùm quòd sunt extra dispositionem suæ naturæ; utpotè cùm sunt extra locum proprium. Cùm enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secundùm hoc quòd sunt in sua dispositione naturali; non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea: imò secundùm quòd recedunt à tali motu, recedunt à naturali dispositione. Et præterea corpora gravia et levia moventur à motore extrinseco; vel generante, qui dat formam; vel removente prohibens, ut dicitur (Phys. lib. VIII, text. 12). Et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

Ad *tertium* dicendum, quòd aquæ vivæ dicuntur, quæ habent continuum

(1) Ex græco κατ' ἔσχατον ἀπήχημα: quod Corderius vertit *ultimum gradum vitæ*.

(2) Contra errorem Campanellæ qui non omnibus tantùm vitam, sed sensum quoque convenire parùm sensatè scripsit.

(3) Ea fuit Pythagoræ opinio et præsertim Zenonis, qui mundum definiebat : animal sphericum quod in vacuo natat.

fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continuè fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem: inquantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitæ. Sed tamen non est in eis vera ratio vitæ; quia hunc motum non habent à seipsis, sed à causa generante eas; sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

## ARTICULUS II. — UTRUM VITA SIT QUÆDAM OPERATIO.

De his etiam 1 2, quæst. III, art. 2 ad 3, et quæst. LVI, art. 1 ad 2, et 2 2, quæst. XIX, art. 7 in corp. et Met. lib. I, com. 5 in princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita sit quædam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum (De anima, lib. II, text. 13) qui distinguit vivere per quatuor; scilicet alimento uti, sentire, moveri secundùm locum, et intelligere (1). Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse à contemplativa (2). Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundùm operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud (Joan. XVII, 3): *Hæc est autem vita æterna ut cognoscant te solum verum Deum.* Ergo vita est operatio.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus (De anima, lib. II, text. 37): «Vivere viventibus est esse.»

CONCLUSIO. — Vitæ nomen substantiam et esse illius naturæ, cui convenit se movere, propriè significat; nonnunquam verò et minus propriè vitalem operationem.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (quæst. præc. art. 3), intellectus noster, qui propriè est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit à sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora (3). Et inde est quòd ex his quæ exteriùs apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, ut ex prædictis patet (quæst. XIII, art. 1); inde est quòd plerumque à proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur propriè pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita, aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, à quibus imponuntur; et hoc minùs propriè; sicut patet quòd hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum (4), ex eo quòd in eis inveniuntur tres dimensiones; et ideo aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones, secundùm quòd corpus ponitur species quantitatis. — Sic ergo dicendum est et de vita. Nam *vitæ* nomen sumitur ex quodam exteriùs apparenti circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundùm suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundùm hoc vivere, nihil aliud est quàm esse in tali natura; et *vita* significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen, *cursus*, significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen *vita* sumitur minùs propriè pro operationibus vitæ, à quibus nomen vitæ assu-

(1) Hanc divisionem auctores recentiores retinent, ut videre est (Muller, *Manuel de physiologie*, t. I, p. 55 de la traduction française).

(2) Ut ex professo in 2 2, quæst. CLXXXIX et sequentibus explicatur.

(3) Quasi objecta *per se*, sed substantia *per accidens*.

(4) Præsertim si ex eo dicatur corpus *quia corruptum perit*, ut lib. II Etymol. vel Originum Isidorus derivat; cùm id ad substantias tantùm possit pertinere.

mitur; sicut dicit Philosophus (Eth. lib. IX, cap. 9) quòd vivere principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ. Vel dicendum est meliùs, quòd sentire et intelligere, et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus; quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim (Eth. lib. IX, cap. 9) quòd vivere est sentire vel intelligere; id est habere naturam ad sentiendum, vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quædam habent naturam solùm ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio (1). Quædam ulteriùs ad sentiendum; ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea. Quædam verò cum his ulteriùs ad movendum se secundùm locum; sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, et volatilia, et hujusmodi (2). Quædam verò ulteriùs ad intelligendum; sicut homines.

Ad *secundum* ergo dicendum, quòd opera vitæ dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solùm principia naturalia, ut sunt potentiæ naturales, sed etiam quædam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quamdam similitudinem, quòd illa operatio quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsum, dicitur vita hominis. Unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna.

Unde patet solutio ad *tertium*.

## ARTICULUS III. — UTRUM DEO CONVENIAT VITA.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 97, 98, 99, et lib. IV, cap. 13, et in Joan. XIV, lect. 2, col. 2, et Met. lib. XII, lect. 6, col. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua secundùm quòd movent seipsa, ut dictum est (art. præc.). Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Præterea, in omnibus quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium. Unde dicitur (De anima, lib. II, text. 31) quòd anima est « viventis corporis causa et principium. » Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus, quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. LXXXIII, 8) : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* (3).

CONCLUSIO. — Dei natura cùm sit ipsum esse et intelligere, ei maximè vita convenit.

(1) Ita sunt plantæ quæ tantùm habent animam vegetativam.

(2) Appetitivum non constituit quemdam gradum viventium, quia reperitur in quibuscumque entibus qui animâ sensitivâ fruuntur. Quibus annumerari possunt media quædam animalia quæ secundùm aliquid imperfecta dicuntur, quia constant partibus annulosis quæ separatæ à se invicem adhuc vivunt; sed habent motum tamen aliquem progressivum, rependo saltem, ut serpentes et vermes; adeoque per comparationem ad ostrea quæ non moventur extra concham, perfecta dici possunt. Ita Goudin.

(3) Sic et (Ps. XCI, 3) : *Sitivit anima mea ad Deum fortem, vivum.* (II. Mach. IV, 4) : *Est Deus in cœlo vivens.* (Matth. XVI, 16) : *Tu es Filius Dei vivi.* (I. Tim. IV, 10) : *Sperans in Deum vivum.*

Respondeo dicendum quòd vita maximè propriè in Deo est. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cùm vivere dicantur aliqua secundùm quòd operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quantò perfectiùs competit hoc alicui, tantò perfectiùs in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primò *finis* movet agentem; agens verò principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quædam, quæ movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem quæ inest eis à natura, sed solùm quantùm ad executionem motûs; sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis à natura. Et hujusmodi sunt plantæ, quæ secundùm formam inditam eis à natura movent seipsas, solùm habito respectu ad executionem motûs secundùm augmentum et decrementum. Quædam verò ulteriùs movent seipsa, non solùm habito respectu ad executionem motûs, sed etiam quantùm ad formam, quæ est principium motûs, quam per se acquirunt. Et hujusmodi sunt animalia, quorum motûs principium est forma non à natura indita, sed per sensum accepta. Unde quantò perfectiorem sensum habent, tantò perfectiùs movent seipsa. Nam ea quæ non habent nisi sensum tactûs, movent solùm seipsa motu dilatationis et constrictionis; ut ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ verò habent virtutem sensitivam perfectam, non solùm ad cognoscendum conjuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo (1). Sed quamvis hujusmodi animalia, formam quæ est principium motûs, per sensum accipiant; non tamen per seipsa præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motûs; sed est eis inditus à natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quæ movent seipsa, etiam habito respectu ad finem quem sibi præstituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, et ejus quod est ad finem; et unum ordinare in alterum. — Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum. Hæc enim perfectiùs movent seipsa. Et hujus est signum, quòd in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiæ sensitivæ per suum imperium movent organa quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus quòd ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis, et hæc præcipit illi quæ habet executionem tantùm in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta à natura; sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere; et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licèt quantùm ad aliquid moveat se, tamen oportet quòd quantùm ad aliqua ab alio moveatur. — Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ. Tale autem est Deus. Unde in Deo maximè est vita. Unde Philosophus (Met. lib. XII, text. 51), ostenso quòd Deus sit intelligens, concludit quòd habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicitur (Met. lib. IX, text. 16), duplex est actio. Una quæ transit in exteriorem materiam; ut calefacere et secare. Alia

(1) Maximè verò illa quæ pennis vel pedibus progrediuntur. Addi possunt etiam pisces qui in aqua se pennis movent, et, ut loquitur sacer textus (Ps. VIII), *perambulant semitas maris*.

quæ manet in agente; ut intelligere, sentire, et velle. Quarum hæc est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus ejus; ex hac similitudine, quòd sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis; licèt motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, hujusmodi autem actio sit actus perfecti, id est, existentis in actu; ut dicitur (De anima, lib. III, text. 28). Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quòd Deus movet seipsum (1), non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita et suum vivere. Et propter hoc sic vivit, quòd non habet vivendi principium.

Ad *tertium* dicendum, quòd vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui. Et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

## ARTICULUS IV. — UTRUM OMNIA SINT VITA IN DEO.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 13, et De veritate, quæst. IV, art. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim (Act. XVII, 28): *In ipso vivimus, et movemur, et sumus.* Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

2. Præterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cùm igitur non omnia vivant in seipsis, videtur quòd non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit (De vera relig. cap. 29): « Substantia vivens est melior quâlibet substantiâ non vivente. » Si igitur ea quæ in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quòd veriùs sint res in Deo quàm in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum; cùm in seipsis sint in actu, in Deo verò in potentia.

4. Præterea, sicut sciuntur à Deo bona et ea quæ fiunt secundùm aliquod tempus; ita mala, et ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fient. Si ergo omnia sunt vita in Deo inquantum sunt scita ab ipso, videtur quòd etiam mala, et quæ nunquam fient, sint vita in Deo, inquantum sunt scita ab eo: quod videtur inconveniens.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. I, 4): *Quod factum est, in ipso vita erat* (2). Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

CONCLUSIO. — Vivere Dei, cùm sit ejus intelligere, quæcumque sunt in ipso ut per se intellecta, vita in ipso sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), vivere Dei est ejus intelligere. In Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cùm omnia quæ facta sunt à Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quòd omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd creaturæ in Deo esse dicuntur dupli-

(1) Ex dialogo qui inscribitur *Phædrus*. Quòd autem nullo alio modo moveatur Deus ex Philosopho patet, ut Met. lib. XII, cap. 7, videre est.

(2) Sic legit sanctus Thomas cum Patribus latinis, Augustino, Hieronymo et aliis; quamvis Chrysostomus et alii Patres græci dicant: *Sine ipso factum est nihil quod factum est*, ac ibi, puncto posito, novam sic inchoent sententiam: *In ipso vita erat.* Hæc ultima lectio, à qua non dissentiunt Bibliæ clementinæ, nobis tamen simplicior ac communior videtur.

citer. Uno modo inquantum continentur et conservantur virtute divinâ; sicut dicimus ea esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate. Et sic creaturæ dicuntur esse in Deo etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In ipso vivimus, movemur et sumus;* quia etiam nostrum vivere et nostrum esse, et nostrum moveri causantur à Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quòd res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad *secundum* dicendum, quòd exemplata oportet conformari exemplar secundùm rationem formæ, non autem secundùm modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, et in exemplato. Sicut forma domûs in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile; in domo autem quæ est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quæ in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita; quia in mente divina habent esse divinum.

Ad *tertium* dicendum, quòd si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantùm forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas quàm in seipsis. Propter quod et Plato posuit quòd homo separatus erat verus homo; homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum est quòd res naturales veriùs esse simpliciter habent in mente divina, quàm in seipsis; quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, veriùs habent in propria natura quàm in mente divina; quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quàm in materia; sed tamen veriùs dicitur domus quæ est in materia, quàm quæ est in mente; quia illa est domus in actu, hæc autem domus in potentia.

Ad *quartum* dicendum, quòd licèt mala sint in Dei scientia, inquantum sub Dei scientia comprehenduntur; non tamen sunt in Deo sicut creata à Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo (1). Cognoscuntur enim à Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici quòd mala sint vita in Deo. Ea verò quæ secundùm nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo secundùm quòd vivere nominat intelligere tantùm, inquantum intelliguntur à Deo, non autem secundùm quòd vivere importat principium operationis.

# QUÆSTIO XIX.

## DE VOLUNTATE DEI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem eorum quæ ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem divinam. Ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda de his quæ ad voluntatem absolutè pertinent; tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent. — Circa ipsam autem voluntatem quæruntur duodecim: 1° Utrùm in Deo sit voluntas. — 2° Utrùm Deus velit alia à se. — 3° Utrùm quidquid Deus vult, ex necessitate velit. — 4° Utrum voluntas Dei sit causa rerum. — 5° Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. —

(1) Intelligendo de malis culpæ tantùm. Nam à Deo fieri mala pœnæ planum est, juxta illud (Amos, III, vers. 6): *Si erit malum in civitate quod non fecerit Dominus*, ut et infra, quæst. XLIX, art. 2, ex professo dicetur.

6° Utrùm voluntas divina semper impleatur. — 7° Utrùm voluntas Dei sit mutabilis. — 8° Utrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. — 9° Utrùm in Deo sit voluntas malorum. — 10° Utrùm Deus habeat liberum arbitrium. — 11° Utrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi. — 12° Utrùm convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

## ARTICULUS I. — UTRUM IN DEO SIT VOLUNTAS (1).

De his etiam part. III, quæst. XVIII, art. 1, ut et Sent. I, dist. 45, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 72 et 73, § 2, et lib. IV, cap. 19, et De verit. quæst. XXIII, art. 1, et Opusc. II, cap. 32 et 34.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cùm sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundùm Philosophum (De anima, lib. III, text. 54), voluntas est « movens motum. » Sed Deus est « primum movens immobile, » ut probatur (Phys. lib. VIII, text. 49). Ergo in Deo non est voluntas.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (Rom. XII, 2) : *Ut probetis quæ sit voluntas Dei.*

CONCLUSIO. — Cùm voluntas intellectum consequatur, oportet in Deo vòluntatem esse, cùm in eo sit intellectus.

Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus. Voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali; quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis (2). Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; ut scilicet cùm habet ipsum, quiescat in illo; cùm verò non habet, quærat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cùm sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita et suum esse est suum velle.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt nihil aliud à Deo sit finis Dei (3), tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt; et hoc per suam essentiam, cùm per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est (quæst. XVI, art. 3). Finis enim habet rationem boni.

Ad *secundum* dicendum, quòd voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ, licèt ab appetendo nominetur (4), non tamen hunc solum habet actum ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantùm ad hoc voluntas in Deo ponitur; quæ semper habet

(1) De fide est in Deo esse voluntatem; tota enim Scriptura clamat Deum facere quæ vult : *Omnia quæcumque voluit fecit* (Ps. CXIII) : *Numquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus* (Ezech. XVIII). *Domine, Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere voluntati tuæ* (Esth. XIII).

(2) Prout ab appetitu animali vel sensitivo, et à rationali sive intellectivo distinguitur, quasi certum aliquod esse à natura determinatum non excedens; ut ex professo infra, quæst. LXXX, art. 1.

(3) Id est, nulla res extra Deum sit finis Dei, etc.

(4) Quia res nominantur ab eo potissimùm ex quo alia consequuntur; sicut ex appetitu rei nondùm habitæ consequitur ejusdem amor quando jam habita est; et hinc etiam delectatio propter ipsam habitam.

bonum quod est ejus objectum; cùm sit indifferens ab eo secundùm essentiam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas cujus objectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quòd sit mota ab alio. Sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia. Unde cùm voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio à se, sed à se tantùm; eo modo (1) loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundùm hoc Plato dixit, quòd primum movens movet seipsum.

## ARTICULUS II. — UTRUM DEUS VELIT ALIA A SE (2).

De his etiam Sent. I, dist. 45, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 74, 75 et 84, et De verit. quæst. XXIII, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non velit alia à se. Velle enim divinum est ejus esse. Sed Deus non est aliud à se. Ergo non vult aliud à se.

2. Præterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum; ut dicitur (De anima, lib. III, text. 54). Si igitur Deus velit aliquid aliud à se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio; quod est impossibile.

3. Præterea, cuicumque volenti sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas (3), et voluntas ejus ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud à se.

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundùm volita. Si igitur Deus velit se et alia à se, sequitur quòd actus voluntatis ejus sit multiplex; et per consequens ejus esse, quod est ejus velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia à se.

Sed *contra* est, quod Apostolus dicit (I. Thes. IV, 3): *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.*

CONCLUSIO. — Cùm ad perfectionem voluntatis spectet ut bonum quod quis habet, aliis communicet, hoc divinam præcipuè voluntatem decet ut se et alia velit; se ut finem, cætera verò ut ad finem ordinata, id est propter se; quia condecet ejus summam bonitatem alia eam participare.

Respondeo dicendum quòd Deus non solùm se vult, sed etiam alia à se. Quod apparet à simili priùs introducto. Res enim naturalis non solùm habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cùm non habet, vel ut quiescat in illo cùm habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundùm quòd possibile est. Unde videmus quòd omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet secundùm quòd possibile est. Et hoc præcipuè pertinet ad bonitatem divinam, à qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, inquantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multò magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundùm quòd possibile est (4). Sic igitur vult et se et alia : sed se ut finem; alia verò ut ad finem; inquantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt divinum velle sit ejus esse secundùm rem, tamen differt ratione, secundùm diversum modum intelligendi

(1) Scilicet modo improprio.

(2) Ad fidem pertinet Deum velle alia à se; nam illud frequenter à Scripturis dictum (Sap. II): *Quomodò aliquid permaneret, nisi tu voluisses?* Et sic (Ephes. I, Ps. CXIII, Ezech. XVIII).

(3) Proinde unum ex nominibus Dei celeberrimis quæ decem passim apud Hebræos erant, est *Saddai* quod idem sonat ac *sibiipsi sufficiens*.

(4) Scilicet per similitudinem imperfectam et analogam, prout possibile est quod creatura Deum imitetur.

et significandi, ut ex superioribus patet (quæst. XIII, art. 4). In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo, licèt non sit aliquid aliud à se, vult tamen aliquid aliud à se.

Ad *secundum* dicendum, quòd in his quæ volumus propter finem, tota ratio volendi est finis; et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maximè apparet in his quæ volumus tantùm propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est quòd movet ejus voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solùm propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde cùm Deus alia à se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est (art. præc.), non sequitur quòd aliquid aliud moveat voluntatem ejus, nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia à se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo bonitatem suam.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc quòd voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quòd nihil aliud velit, sed quòd nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis (1). Sicut etiam intellectus divinus, licèt sit perfectus ex hoc ipso quòd essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum quod est bonitas sua.

## ARTICULUS III. — UTRUM QUIDQUID DEUS VULT, EX NECESSITATE VELIT (2).

De his etiam Sent. I, dist. 43, quæst. II, per totum; et dist. 47, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 80, 81, 89, ut et lib. II, cap. 29 et 27, et iterùm, lib. III, cap. 97, art. 3, et De verit. quæst. XXIII, et De potent. quæst. III, art. 15.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab æterno vult; aliàs voluntas ejus esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia à se, inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia à se ex necessitate vult.

3. Præterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium; quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est (quæst. II, art. 3). Sed naturale est ei velle quidquid vult; quia « in Deo nihil potest esse præter naturam, » ut dicitur (Met. lib. V, text. 6). Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, « non necesse esse, et possibile non esse, » æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est eum non velle illud, et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet: et sic imperfecta; quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit commentator (Phys. lib. II, text. 48). Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quòd ab alio determinetur ad effectum; et sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

(1) Quia non propter suam indigentiam, sed aliorum; per oppositum ad nos qui qualescumque simus, indigemus aliis.

(2) Responsio negativa est fidei contra arnaldistas, wicleffistas, lutherianos, calvinistas et omnes alios hæreticos qui Dei libertatem quocumque modo negârunt.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (Ephes. I, 11): *Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.* Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

CONCLUSIO. — Cùm bonitas divina sit proprium divinæ voluntatis objectum, ad quam alia ordinantur, ut ad finem; bonitatem ipsam suam Deus absolutè et necessariò vult; alia verò à se, non necessariò nisi ex suppositione tantum; supposito enim quod velit, non potest non velle.

Respondeo dicendum quòd necessarium dicitur aliquid dupliciter; scilicet *absolutè*, et *ex suppositione*. Necessarium absolutè judicatur aliquid ex habitudine terminorum; utpote quia prædicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium, Socratem sedere; unde non est necessarium absolutè, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quòd sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet. — Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quòd aliquid Deum velle est necessarium absolutè; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem (1): sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorom, quia de sui ratione est ut in illud tendat Alia autem à se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum; quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde, cùm bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cùm nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quòd alia à se eum velle non sit necessarium absolutè. Et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quòd velit, non potest non velle; quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex hoc quòd Deus vult ab æterno quidquid vult, non sequitur quòd necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam; quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum; quod est propter defectum effectûs, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic eveniunt; non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessariò ex causa provenientis. Et similiter, quòd Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ,

(1) In communi consideratam, ut est beatitudo tantùm qualiscumque sit, quia nemo vult esse miser; non in particulari ut est vera beatitudo in Dei visione consistens, etc.

(2) Non enim *naturale* innaturali tantùm opponitur, vel ei quod est contra naturam, sed etiam voluntario; quia id quod est naturale, necessitatem quamdam infert; voluntarium autem, si perfectum est, eam prorsùs excludit, ut postea suo loco dicetur.

sed ex defectu qui competit volito secundùm suam rationem; quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad *quintum* dicendum, quòd causa quæ est ex se contingens, oportet quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad *sextum* dicendum, quòd sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundùm quòd sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res secundùm quòd sunt in seipsis (1). Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundùm quòd sunt in Deo; non autem secundùm quòd sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quòd sint per seipsa necessaria; propter hoc, Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

## ARTICULUS IV. — UTRUM VOLUNTAS DEI SIT CAUSA RERUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 45, art. 3, et Cont. gent lib. III, cap. 97, et lib. IV, cap. 10, et De potent. quæst. III, art. 15, et Psal. L, col. 2, et Joan. V, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4) : « Sicut noster sol non ratiocinans, aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis suæ radios. » Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et præeligens. Ergo Deus non agit per voluntatem; et sic voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine (3); sicut in ordine ignitorum est primum quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura ejus. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem. Voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Præterea, quidquid est causa alicujus per hoc quod est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem : ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domûs, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit (De doct. christ. lib. I, cap. 31) quòd, « quia Deus bonus est, sumus. » Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum causa est scientia Dei, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 8). Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. XI, 26) : *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

CONCLUSIO. — Deus cùm sit primum agens, per intellectum et voluntatem cuncta causare dicendus est.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tri-

(1) Intelligere ponit perfectionem in intelligente; velle autem ad rei volitæ perfectionem tendit. Unde si Deus non omnia intelligeret, non foret omninò perfectus; dùm è contra, etiamsi non vellet alia à se, nihil in eo esset imperfectionis.

(2) Voluntas Dei est causa rerum; quod ex Scripturis patet : *Operatur omnia secundùm concilium voluntatis suæ* (Ephes. I). *Propter voluntatem tuam erant et creata sunt* (Apoc. IV).

(3) Hinc axioma illud : *Primum in unoquoque genere est causa cæterorum.*

pliciter. — Primò quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cùm enim propter finem agat intellectus et natura, ut probatur (Phys. lib. II, text. 49), necesse est ut agenti per naturam prædeterminetur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittæ prædeterminatur finis et certus motus à sagittante. Unde necesse est quòd agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde, cùm primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quòd per intellectum et voluntatem agat. — Secundò, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat : quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundùm quòd est tale, agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cùm igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quòd agat per necessitatem naturæ; nisi fortè causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet (quæst. VII, art. 2). Non igitur agit per necessitatem naturæ; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundùm determinationem voluntatis et intellectûs ipsius. — Tertiò ex habitudine effectuum ad causam. Secundùm hoc enim effectus procedunt à causa agente, secundùm quòd præexistunt in ea; quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundùm modum causæ. Unde cùm esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundùm modum intelligibilem; et per modum intelligibilem procedunt ab eo; et sic, per consequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem à Deo simpliciter, sed secundùm quid; inquantum scilicet non quibusdam solùm bonitatem suam communicat, sed omnibus; prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia essentia Dei est ejus intelligere et velle; ex hoc ipso quòd per essentiam suam agit, sequitur quòd agat per modum intellectûs et voluntatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum est objectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur quòd, *quia Deus bonus est, sumus,* inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est (art. 2 ad 2).

Ad *quartum* dicendum, quòd unius et ejusdem effectûs, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, quâ concipitur forma operis; et voluntas, ut imperans: quia forma ut est in intellectu tantùm non determinatur ad hoc quòd sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa, ut exequens (1), quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

**ARTICULUS V.** — UTRUM VOLUNTATIS DIVINÆ SIT ASSIGNARE ALIQUAM CAUSAM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 41, art. 3, et Cont. gent. lib. I, cap. 86, ut et lib. II, cap. 28 et 29. Iterumque, lib. III, cap. 97.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46) : « Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? » Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

(1) Exequens id quod per voluntatem fuit determinatum.

(2) Voluntas seu volitio Dei nullo modo causam habet, sed non hinc sequitur voluntatem Dei esse irrationabilem ; quamvis enim nulla sit causa volitionis divinæ, vult tamen ea quæ sunt in finem ordinari in finem.

2. Præterea, in his quæ fiunt à volente qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare, nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est (art. præc.). Si igitur voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere, nisi solam voluntatem divinam. Et sic omnes scientiæ essent supervacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur; quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea, quod fit à volente, non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quòd omnia quæ fiunt, dependeant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam causam aliam. Quod est inconveniens.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 28): « Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quærenda est. »

CONCLUSIO. — **Cùm Deus unico et simplicissimo actu velit omnia in sua bonitate, ejus voluntatis nulla prorsus causa est.**

Respondeo dicendum quòd nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cùm voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit; et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quòd si seorsùm intelligat principium, et seorsùm conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque; in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius, sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed, si uno actu velit finem, et ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit; quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quòd ea quæ sunt ad finem velit ordinare in finem (1). Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem; sed tamen vult ea quæ sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc (2); sed non propter hoc vult hoc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas Dei rationabilis est; non quòd aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm velit Deus effectus sic esse ut ex causis certis proveniant, ad hoc quòd servetur ordo in rebus; non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen superva-

(1) Per hæc, ut ait D. Thomas, excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere à Deo secundùm simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult: quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse, secundùm illud (Ps. CIII, 24): *Omnia in sapientia fecisti* (Cont. gent. lib. I, cap. 87).

(2) Vult unam rem esse propter aliam, sicut media vult esse propter finem; *sed non propter hoc vult*, id est ratio cur ipse velit, non est res creata, vel creabilis quam vult, sed est sola sua bonitas.

(3) Hinc non tantùm secundùm voluntatem operari dicitur, sed secundùm consilium voluntatis (Eph. I), ne sine ratione operari putetur; sit ibidem sanctus Thomas.

cuum, si aliæ causæ quærerentur ut primæ, et non dependentes à divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus (De Trin. lib. III, cap. 2) : « Placuit vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere; cùm omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam; id est, voluntatem Dei. »

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed etiam ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent: utpote, si dicamus quòd Deus voluit hominem habere manus ut deservirent intellectui, operando diversa opera; et voluit eum habere intellectum, ad hoc quòd esset homo; et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei; alia verò etiam ex ordine aliarum causarum.

**ARTICULUS VI.** — UTRUM VOLUNTAS DEI SEMPER IMPLEATUR (1)

De his etiam Sent. I, dist. 47, art. 1 et 2, et De verit. quæst. XXXIII, art. 2, et quodl. XI, art. 4, et quodl. XII, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus (I. ad Timoth. II, 4) quòd *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Præterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit; multa enim bona possunt fieri quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Præterea, voluntas Dei, cùm sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est (art. præc.). Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ; sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo et effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psalm. CXIII, 13) : *Omnia quæcumque voluit Deus fecit.*

CONCLUSIO. — Cùm divina voluntas sit universalissima omnium causa, ipsam semper impleri oportet.

Respondeo dicendum quòd necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd cùm effectus conformetur agenti secundùm suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quòd licèt aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen à forma universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivum; non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quòd si aliqua causa particularis deficiat à suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem catholicè defendas et inter se concilies ea quæ in Scripturis circa hanc quæstionem videantur sibi invicem opposita (Esth. XIII) : *Non est qui possit resistere voluntati tuæ.* (Ps. LXIII) : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit.* (Matth. XXIII) : *Quoties volui congregare filios tuos et noluisti?* (Prov. I) : *Vocavi et renuistis*, etc.

effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quòd aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente, in rebus corporalibus consequatur; oportet quòd reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cœli (1). Cùm igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quòd divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur à divina voluntate secundùm unum ordinem, relabitur in ipsam secundùm alium : sicut peccator, qui, quantùm est in se, recedit à divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud verbum Apostoli, quòd *Deus vult omnes homines salvos fieri*, etc. potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio, secundùm hunc sensum : « Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur; non quia nullus homo fit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri, » ut dicit Augustinus (De prædest. sanct. lib. I, cap. 8, et Ench. cap. 103). — Secundò potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundùm hunc sensum : Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri; mares et fœminas, Judæos et gentiles; parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertiò secundùm Damascenum intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente (Orth. fid. lib. II, cap. 29). Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum (2). — Ad cujus intellectum considerandum est quòd unumquodque secundùm quòd bonum est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundùm quòd absolutè consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, è contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundùm absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominem, quòd sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quòd judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundùm exigentiam suæ justitiæ (3). Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundùm quid. Quia voluntas comparatur ad res secundùm quòd in seipsis sunt : in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundùm quòd volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quòd judex justus simpliciter vult homicidam suspendi; sed secundùm quid vellet eum vivere; scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quàm absoluta voluntas (4). Et sic patet quòd quidquid Deus simpliciter vult, fit; licèt illud quod antecedenter vult, non fiat.

(1) Juxta peripateticos primum cœlum est causa universalis quâ omnia corpora inferiora moventur.

(2) Hæc enim considerari possunt, vel secundùm se absolutè, et tunc voluntas est *antecedens*, aut consideratis omnibus particularibus circumstantiis, et tunc voluntas est *consequens*. Voluntas antecedens à Joanne Damasceno vocatur voluntas *bonitatis et misericordiæ;* voluntas autem consequens, *voluntas justitiæ*.

(3) Hinc, ut ait divus Thomas (Sent. lib. I, dist. 47, art. 1 et 2) : *Quidquid Deus vult voluntate consequente, totum fit;* sed quod vult voluntate antecedente non semper impletur.

(4) Cùm non sit propriè et formaliter aliquid Deo internum.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus cognoscitivæ virtutis est secundùm quòd cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res secundùm quòd in seipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo; sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum; non autem vult omne bonum, nisi inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad *tertium* dicendum, quòd causa prima tunc potest impediri à suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima sub se omnes causas comprehendens; quia sic effectus nullo modo potest ejus ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est (in corp. art.).

## ARTICULUS VII. — UTRUM VOLUNTAS DEI SIT MUTABILIS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 39, quæst. I, art. 1, cor. et ad 3 et ad 4 et 1. Cont. gent. lib. I, cap. 82, et lib. II, cap. 25 fin. et lib. III, cap. 91 et 98 fin. et Pot. quæst. III, art. 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus (Gen. VI, 7): *Pœnitet me fecisse hominem*. Sed quemcumque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea, Jeremiæ (XVIII, 7) ex persona Domini dicitur: *Loquar adversùs gentem et adversùs regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud; sed si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, quidquid Deus facit, voluntariè facit. Sed Deus non semper eadem facit, nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est (art. 3). Ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile: sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secundùm substantiam; et quod potest esse hìc et non esse hìc, est mutabile secundùm locum. Ergo Deus est mutabilis secundùm voluntatem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Num. XXIII, 19): *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; neque ut filius hominis, ut mutetur* (2).

CONCLUSIO. — Substantia divina et ejus scientia cùm sint invariabilia, voluntatem quoque ejus immutabilem esse necesse est.

Respondeo dicendum quòd voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quòd aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eâdem voluntate immobiliter permanente velle quòd nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod priùs non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsuppositâ mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cùm enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quòd de novo incipiat sibi illud esse bonum; quod non est absque mutatione ejus. Sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem; quod priùs non erat. Alio modo sic, quòd de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cùm priùs hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit

(1) Ad fidem pertinet voluntatem Dei esse immutabilem contra Calvinum, qui dicere ausus est: Dei lex et Dei voluntas sæpe sunt inter se contraria; nam hæc impietas intra seipsum complecti videtur quod divina voluntas sit mutabilis; ut quæ à lege Dei voluntariè data discordet.

(2) Verba sunt Balaam pseudoprophetæ quem conduxerat Balach ut populo Dei malediceret, sed agente spiritu ac impulsu divino contrarium facere compulsus est.

bonum. Ostensum est autem supra (quæst. IX, art. 1, et quæst. XIV, art. 5), quòd tam substantia Dei quàm ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud verbum Domini metaphoricè intelligendum est secundùm similitudinem nostram. Cùm enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis; cùm etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur, secundùm similitudinem operationis (1); inquantum hominem, quem fecerat, per diluvium à facie terræ delevit.

Ad *secundum* dicendum, quòd voluntas Dei, cùm sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute et scientiâ et voluntate divinâ, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat : *Lazarus non resurget;* respiciens verò ad causam primam divinam, poterat dicere: *Lazarus resurget.* Et utrumque horum Deus vult; scilicet quòd aliquid quandoque sit futurum secundùm causam inferiorem; quod tamen futurum non sit secundùm causam superiorem; vel è converso. Sic ergo dicendum est, quòd Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundùm quòd continetur in ordine causarum inferiorum; ut putà secundùm dispositionem naturæ, vel meritorum (2); quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina; sicut cùm prædixit Ezechiæ : *Dispone domui tuæ, quia morieris, et non vives* (Is. XXXVIII, 1), neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius (Mor. lib. XVI, cap. 4 et 5) quòd « Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium, » scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit, *Pœnitentiam agam et ego,* intelligitur metaphoricè dictum. Nam homines quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex ratione illa non potest concludi quòd Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quòd rerum mutationem velit.

Ad *quartum* dicendum, quòd, licèt Deum velle aliquid non sit necessarium absolutè, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis; ut supra dictum est (art. 3).

## ARTICULUS VIII. — UTRUM VOLUNTAS DEI NECESSITATEM REBUS VOLITIS IMPONAT (3).

De his etiam, 1 2, quæst. X, art. 4, et Cont. gent. et lib. I, cap. 85, ut et lib. II, cap. 29, et iterùm, lib. III, cap. 73, ac deinceps usque ad 78 et 79, et De verit. quæst. XXIII, art. 5, et super librum Periherm. lect. 14, col. 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus (Enchir. cap. 103) : « Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est, ut velit; quia necesse est fieri, si voluerit. »

2. Præterea, omnis causa [illegible] non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et [illegible] natura semper idem operatur, nisi aliquid

(1) Ut videre est ab Augustino explicatum, dub. LXXXIII Quæstionum, quæst. 52, ubi et simi[illegible] exempla profert quæ similitudinariè Deo tri[illegible] circumst[illegible].

(2) Voluntas au[illegible] prædictio Dei circa futura non intellutè, sed tantùm sub conditione.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Joannis Wiclef somniantis necessitate absolutâ omnia evenire; cujus doctrina in quadraginta et quinque articulis explicata rectè fuit à concilio Constantiensi (sess. VIII) damnata.

impediat, » ut dicitur (Phys. lib. II, text. 84). Sed voluntas Dei non potest impediri. Dicit enim Apostolus (Rom. IX, 19) : *Voluntati enim ejus quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori (1). est necessarium absolutè; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ à Deo comparantur ad voluntatem divinam, sicut ad aliquid prius, à quo habent necessitatem; cùm hæc conditionalis sit vera: *Si aliquid Deus vult, illud est.* Omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quòd omne quod Deus vult, sit necessarium absolutè.

Sed *contra.* Omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quòd omnia bona ex necessitate eveniunt. Et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

CONCLUSIO. — Divina voluntas non omnibus sed quibusdam necessitatem imponit; quibus scilicet causas necessarias aptavit; contingentibus autem aptavit contingentes causas.

Respondeo dicendum quòd divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis; quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea verò quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. 1° Quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quòd impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. 2° Quia si distinctio contingentium à necessariis referatur solùm in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam : quod est inconveniens. — Et ideo, meliùs dicendum est quòd hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis (2). Cùm enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantùm secundùm id quod fit, sed etiam secundùm modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quòd filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cùm igitur voluntas divina sit efficacissima, non solùm sequitur quòd fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quòd eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessariò, quædam contingenter; ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo, quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti à Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes ; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis à Deo, non absoluta, sed conditionalis. Necesse est enim hanc conditionalem veram esse : *Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.*

(1) Vel ex aliquo antecedente quod sit illius causa.

(2) Hinc ex mente divi Thomæ rerum contingentia petenda est non ex causis secundis, sed ex efficacia divinæ voluntatis. Nam Deus non solùm facit ut res fiat, sed etiam ut hoc modo fiat, quo illam fieri vult; vult autem quædam fieri necessariò ; quædam contingenter.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hoc ipso quòd nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quòd non solùm fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quòd fiant contingenter, vel necessariò, quæ sic fieri vult.

Ad *tertium* dicendum, quòd posteriora habent necessitatem à prioribus secundùm modum priorum (1). Unde et ea quæ fiunt à voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere; scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantùm. Et sic non omnia sunt necessaria absolutè.

## ARTICULUS IX. — UTRUM VOLUNTAS DEI SIT MALORUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 46, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 95, ut et lib. II, cap. 25, et De potent. quæst. I, art. 6, et quodl. V, quæst. II, art. 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est. Dicit enim Augustinus (Enchir. cap. 96): « Quamvis ea quæ mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solùm sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est fieri. » Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4): « Erit malum ad omnis (id est universi) perfectionem conferens. » Et Augustinus dicit (Enchir. cap. 10 et 11): « Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentiùs commendat bona; ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis. » Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi; quia hoc est quod Deus maximè vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea, mala fieri, et non fieri, sunt contradictoriè opposita. Sed Deus non vult mala non fieri; quia cùm mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 2): « Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior. Multò igitur minùs Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente. » Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quòd quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

CONCLUSIO. — Cùm nihil magis Deus velit quàm bonitatem suam, cui culpæ malum oppositum est, et ex aliis bonis unum alio magis velit; culpæ malum nullo modo vult, malum verò naturalis defectùs ac pœnæ nonnunquam ipsum velle non dedecet.

Respondeo dicendum quòd cùm ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est (quæst. V, art. 1), malum autem opponatur bono; impossibile est quòd aliquod malum, inquantum hujusmodi, appetatur, nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ; et generationem unius, quæ est corruptio alterius (3). Leo enim occi-

(1) Ut in exemplo argumenti de naturali morte animalis propter compositionem ex contrariis naturalem.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses Calvini dicentis : Deus non modo permittit fieri peccata quæ homines faciunt, sed etiam fiunt, volente Deo et impellente ; et Melanchtonis sic blasphemantis : Dei opus ita est adulterium Davidis, sævitia Manlii, proditio Judæ æquè ac conversio Pauli. Hæc omnia damnantur à Jacobo (Jac. I): *Nemo, cùm tentatur, dicat quoniam à Deo tentatur, Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat,* et à concil. Trident. sess. VI, can. 6.

(3) Ex libro I de generatione et corruptione, text. 17.

dens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec etiam per accidens; nisi bonum cui conjungitur malum, magis appeteretur, quàm bonum quod privatur per malum. — Nullum autem bonum Deus magis vult quàm suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quàm aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectûs vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum : sicut volendo justitiam, vult pœnam, et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd licèt Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri; quia licèt mala non sint bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri (1). Quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum; quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur : bonum est mala esse vel fieri. Sed hoc non rectè dicitur; quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est, quòd ex hoc sequatur aliquod bonum : sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quòd ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quòd talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quòd malum esse vel fieri sit bonum; quia nihil judicatur secundùm illud quod competit ei per accidens, sed secundùm illud quod competit ei per se.

Ad *secundum* dicendum, quòd malum non operatur ad perfectionem et decorem universi (2), nisi per accidens, ut dictum est (in solut. arg. præc.). Unde et hoc quod dicit Dionysius, « quòd malum est ad universi perfectionem conferens, » concludit inducendo quasi ad inconveniens (3).

Ad *tertium* dicendum, quod licèt *mala fieri*, et *mala non fieri*, contradictoriè opponuntur, tamen *velle mala fieri*, et *velle mala non fieri*, non opponuntur contradictoriè; cùm utrumque sit affirmativum (4). Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

## ARTICULUS X. — UTRUM DEUS HABEAT LIBERUM ARBITRIUM (5).

De his etiam in Sent. I, dist. 25, quæst. II, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 88, et De verit. quæst. XXIV, art 4, et De malo, quæst. XVI, art. 5.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus in homilia de filio prodigo (epist. CXLVI ad Damasum) : « Solus Deus est in quem peccatum non cadit (nec cadere potest); cætera, cùm sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt (sive suam flectere voluntatem). »

2. Præterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis quâ bonum et malum eligitur (6). Sed Deus non vult malum, ut dictum est (art. præc.). Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed *contra* est, quod dicit Ambrosius (De fide, lib. II, cap. 3) : « Spiritus

(1) Sic nominatim Hugo de Sancto-Victore (De sacramentis, part. IV, lib. I, cap. 15).

(2) Multò minùs utique mala culpæ, ut et ibidem patet.

(3) Contra eos nimirùm qui aliquid putabant esse malum ; quia si est aliquid, eo ipso ad universi decorem confert. Annon et positiva deformitas ?

(4) Nolle idem est quod velle non, et sic est negativum ac proinde nihil ponit.

(5) De fide est Deum esse liberum, contra omnes hæreticos qui contendunt Deum agere ex necessitate naturæ.

(6) Ex definitione quam assignat Magister sententiarum, lib. II, dist. 24, et quæ colligi potest ex Hugone de S.-Victore in suarum Sententiarum Summa (tract. III, cap. 8), et in Miscellaneis (lib. I, tit. 135), sicut ex Augustini quoque dictis (De lib. correpto et grat. cap. 1).

sanctus dividit singulis prout vult; id est, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio. »

CONCLUSIO. — Deus liberum arbitrium habet respectu aliorum à se, quæ non necessariò vult; respectu sui verò nullam libertatem habet, cùm se necessariò velit.

Respondeo dicendum quòd liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quòd volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid non dicuntur libero arbitrio moveri. Cùm igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia verò non ex necessitate, ut supra ostensum est (art. 3), respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Hieronymus videtur excludere à Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solùm quantùm ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm malum culpæ dicatur per aversionem à bonitate divina, per quam Deus omnia vult; ut supra ostensum est (art. 3), manifestum est quòd impossibile est eum malum culpæ velle. Et tamen ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse, et non esse. Sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

## ARTICULUS XI. — UTRUM SIT DISTINGUENDA IN DEO VOLUNTAS SIGNI.

De his etiam Sent. II, dist. 45, art. ult. et De verit. quæst. XIII, art. 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea, omne signum quod non concordat ei cujus est signum, est falsum (1). Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa. Si autem concordant, superfluè assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed *contra* est, quòd voluntas Dei est una, cùm sit ipsa Dei essentia. Quandoque autem pluraliter significatur; ut cùm dicitur (Psal. CX, 2): *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.* Ergo oportet quòd aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

CONCLUSIO. — Distinguitur in Deo voluntas signi, à voluntate simpliciter, sive beneplaciti.

Respondeo dicendum quòd in Deo quædam dicuntur propriè, et quædam secundùm metaphoram, ut ex supradictis patet (quæst. XVIII, art. 3). Cùm autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphoricè assumuntur, hoc fit secundùm similitudinem effectûs. Unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphoricè significatur. Sicut apud nos irati punire consueverunt; unde ipsa punitio est signum iræ. Et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cùm Deo ira attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntas dicitur: sicut cùm aliquis præcipit aliquid, signum est quòd velit illud fieri (2). Unde præceptum divi-

(1) Quod in signis naturalibus et ad significandum determinatis locum non habet, sed in voluntariis tantùm, cùm aliud animo gerit qui signum dat; ut ex lib. II, De doct. christ. cap. 1, colligitur.

(2) Hujusmodi signa quinque enumerantur (articulo seq.) circa voluntatem divinam.

num quandoque metaphoricè voluntas Dei dicitur, secundùm illud (Matth. VI, 10) : *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra*. Sed hoc distat inter voluntatem et iram; quia ira de Deo nunquam propriè dicitur, cùm in suo principali intellectu includat passionem; voluntas autem propriè de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas propriè, et metaphoricè dicta. Voluntas enim propriè dicta vocatur *voluntas beneplaciti* : voluntas autem metaphoricè dicta est *voluntas signi* (1), eò quòd ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem. Non enim quæ scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad *secundum* dicendum, quòd signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ; non quia sunt signa quòd Deus velit; sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quòd in Deo sit ira; sed punitio, eo ipso quòd in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

## ARTICULUS XII.—UTRUM CONVENIENTER CIRCA DIVINAM VOLUNTATEM PONANTUR QUINQUE SIGNA (2).

De his etiam Sent. I, dist. 45, art. 4, et De verit. quæst. XXIII, art. 3.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa; scilicet *prohibitio*, *præceptum*, *consilium*, *operatio*, et *permissio*. Nam eadem quæ nobis *præcipit* Deus, vel *consulit*, in nobis quandoque *operatur*; et eadem quæ *prohibet*, quandoque *permittit*. Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Præterea, nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur (Sap. XI) (3). Sed voluntas signi distinguitur à voluntate beneplaciti. Ergo *operatio* sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Præterea, *operatio* et *permissio* communiter ad omnes creaturas pertinent; quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed *præceptum*, *consilium*, et *prohibitio* pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cùm non sint unius ordinis.

4. Præterea, malum pluribus modis contingit quàm bonum; quia « bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam, » ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 6) et per Dionysium (De div. nom. cap. 4). Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantùm, scilicet *prohibitio*; respectu verò boni, duo signa; scilicet *consilium* et *præceptum*.

CONCLUSIO. — Quinque signis divina dignoscitur voluntas; quæ sunt prohibitio et permissio respectu mali; præceptum, consilium, et operatio respectu boni.

Respondeo dicendum quòd hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, inquantum facit aliquid vel directè, vel indirectè et per accidens. Directè quidem, cùm per se aliquid operatur : et quantùm ad hoc dicitur esse signum, *operatio*. Indirectè autem, inquantum non impedit operatio-

(1) Aut pleniùs ipse divus Thomas dicit (Sup. I Sentent. dist. 45, art. 4 : Deus potest dici velle aliquid dupliciter vel propriè, ut sic dicitur velle illud cujus voluntas verè in eo est, et quod sibi complacet, et hæc est voluntas *beneplaciti*. Dicitur etiam aliquid velle metaphoricè eò quòd ad modum volentis se habet, ut cùm præcipit, vel consulit, etc., et hæc est voluntas signi.

(2) Hæc quinque signa in hoc versu contineri solent : *Præcipit ac prohibet, permittit, consulit, implet*.

(3) Æquivalente sensu etsi paulò aliis verbis; cum ait : *Nec enim odiens aliquid constituisti*; quasi dicat : *non volens*; quia nolumus illud quod odimus.

nem; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur (Physic. lib. VIII, text. 32). Et quantùm ad hoc dicitur signum *permissio*.— Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessariâ inductione, quod fit *præcipiendo* quod quis vult, et *prohibendo* contrarium; vel aliquâ persuasoriâ inductione, quod pertinet ad *consilium*. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tanquam signa voluntatis.—Quòd enim *præceptum*, *consilium*, et *prohibitio* dicantur Dei voluntas, patet per id quod dictur (Matthæi, VI, 10): *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra* (1). Quòd autem *permissio* vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum qui dicit (Enchir. V, cap. 95): « Nihil fit, nisi omnipotens fieri velit; vel sinendo ut fiat, vel faciendo. » Vel potest dici quòd *permissio* et *operatio* referantur ad præsens; *permissio* quidem ad malum, *operatio* verò ad bonum. Ad futurum verò *prohibitio* respectu mali; respectu verò boni necessarii *præceptum;* respectu verò superabundantis boni, *consilium*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet circa eamdem rem aliquem diversimodè declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet, idem subjacere præcepto et operationi et consilio, prohibitioni, vel permissioni.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus potest significari metaphoricè velle id quod non vult voluntate propriè acceptâ, ita potest metaphoricè significari velle id quod propriè vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi (2). Sed *operatio* semper est eadem cum voluntate beneplaciti; non autem *præceptum*, vel *consilium;* tum quia hæc est de præsenti, illud de futuro; tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium; ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd creatura rationalis est domina sui actûs. Et ideo circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntariè et per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divina. Et ideo circa alias non habent locum nisi *operatio* et *permissio*.

Ad *quartum* dicendum, quòd omne malum culpæ, licèt multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quòd discordat à voluntate divina. Et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio*. Sed bona diversimodè se habent ad bonitatem divinam; quia quædam sunt sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus; et respectu horum est *præceptum :* quædam verò sunt, quibus perfectiùs consequimur, et respectu horum est *consilium*. Vel dicendum, quòd consilium est non solùm de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

## QUÆSTIO XX

### DE AMORE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ absolutè ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis, et passiones animæ, ut gaudium, amor, et hujusmodi; et habitus moralium virtutum; ut justitia, fortitudo, et hujusmodi.

(1) Distinctiones illæ non sunt igitur inventiones novorum scholasticorum, ut ait Lutherus, siquidem ex sacris litteris et Patribus hæc quinque divinæ voluntatis signa sunt accepta.

(2) Voluntas signi tripliciter se habet ad voluntatem beneplaciti : quædam nunquam coincidit cum illa ut permissio peccatorum; quædam semper, ut operatio; quædam aliquandò, ut præceptum, consilium, prohibitio.

Unde primò considerabimus de amore Dei ; secundò de justitia et misericordia ejus. Circa primum quæruntur quatuor : — 1° Utrùm in Deo sit amor. — 2° Utrùm amet omnia. — 3° Utrùm magis amet unum quàm aliud. — 4° Utrùm meliora magis amet.

## ARTICULUS I. — UTRUM AMOR SIT IN DEO (1).

De his etiam infra quæst. LXXXII, art. 5 ad 1, et Sent. III, dist. 32, art. 1 ad 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 89, 90, 91, 96, et lib. IV, cap. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor autem est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Præterea, amor, ira, tristitia, et hujusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphoricè. Ergo nec amor.

3. Præterea, Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4) : « Amor est vis unitiva et concretiva. » Hoc autem in Deo locum habere non potest, cùm sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

Sed *contra* est, quod dicitur (I. Joan. IV, 16) : *Deus charitas est* (2).

CONCLUSIO. — Cùm in Deo sit voluntas, in eo amorem ponere necesse est; causam nempe et radicem cujusque motûs appetitivæ virtutis.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis est amor. Cùm enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria objecta; bonum autem principaliùs et per se sit objectum voluntatis et appetitûs; malum autem secundariò et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono : oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitûs qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum; ut gaudium quàm tristitiam, et amorem quàm odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud (3).—Rursùs, quod est communius naturaliter est prius. Unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune quàm ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione : sicut gaudium et delectatio est de bono præsenti et habito; desiderium autem et spes de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi (4), sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitûs. Et propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatæ. Et similiter tristitiam, et cætera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem in Deo esse voluntatem (quæst. XIX, art. 1). Unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitivâ; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 57 et 58), ita appetitus

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Novatiani horribiliter blasphemantis Deum esse crudelem ; quod damnatum est à Scripturis Joan. III) : *Sic Deus dilexit mundum.* (Joan. XIV) : *Pater amat vos* (I. Joan. IV) : *Ipse prior dilexit nos.*

(2) Magis continet probatio quàm quod propositio continebat. Non enim tantùm probat quòd sit in Deo amor, sed etiam quòd sit amor Deus ipse. Quamvis respectu Dei perindè est, quia nihil in Deo præter Deum, et quod non possit dici Deus, vel non de Deo prædicari.

(3) Vel planiori constructione : *Oportet actus voluntatis et appetitûs qui respiciunt bonum, esse priores naturaliter eis qui respiciunt malum.*

(4) Non accipit illud *communi* pro *universali;* sed pro absoluto et sine contractione ad hoc, vel ad illud, ad præsens vel futurum. Unde addit : *Sive sit habitum, sive non sit habitum.*

intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitûs sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis; et maximè circa cor, quod est primum principium motûs in animali, ut Philosophus dicit (De partibus animalium, lib. II, cap. 1, ut et lib. III, cap. 4). Sic igitur actus appetitûs sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundùm quòd significant actus appetitûs sensitivi, passiones sunt; non autem secundùm quòd significant actus appetitûs intellectivi; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. ult), quòd « Deus unâ et simplici operatione gaudet : » et eâdem ratione sine passione amat.

Ad *secundum* dicendum, quòd in passionibus sensitivi appetitûs est considerare aliquid quasi materiale; scilicet corporalem transmutationem, et aliquid quasi formale, scilicet quod est ex parte appetitûs : sicut in ira, ut dicitur (De anima, lib. I, text. 15, 63), materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi; formale verò, appetitus vindictæ. Sed rursùs ex parte ejus quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio : sicut in desiderio, quod est boni non habiti; et in tristitia, quæ est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit. Quædam verò nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cùm igitur nihil horum Deo conveniat secundùm illud quod est materiale in eis, ut dictum est (ad præc. arg.), illa quæ imperfectionem important, etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphoricè, propter similitudinem effectûs, ut supra dictum est (quæst. III, art. 2). Quæ autem imperfectionem non important, de Deo propriè dicuntur, ut amor et gaudium; tamen sine passione, ut dictum est (sup. et quæst. præc. art. 2.)

Ad *tertium* dicendum, quòd actus amoris semper tendit in duo; scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum. Hoc enim est propriè amare aliquem, quod et velle ei bonum. Unde in eo quòd aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic, illud bonum quærit sibi unire inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione; quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quàm ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est (quæst. IV, art. 1 et 3). In hoc verò quòd aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva (1), quia alium aggregat sibi; habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quæ sit in Deo, inquantum aliis bona vult.

## ARTICULUS II. — UTRUM DEUS OMNIA AMET.

De his etiam 1 2, quæst. CX, art. 1, ut et Sent. III, dist. 32, art. 1, 2 et 3, et Cont. gent. lib. I, cap. 91, et lib. III, cap. 150, et De verit. quæst. XXVII, art. 1, et De virtutibus, quæst. II, art. 7 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non omnia amet. Quia secundùm Dionysium (De divin. nom. cap. 4) : « Amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert. » Inconveniens autem est dicere quòd Deus extra se positus in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quòd Deus alia à se amet.

2. Præterea, amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia à Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundùm quòd sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia à seipso.

1 Seu commixtiva ex græco συγκρατίκη, quia in unum contemperat.

3. Præterea, duplex est amor; scilicet *concupiscentiæ* (1) et *amicitiæ*. Sed Deus creaturas irrationales non amat amore concupiscentiæ; quia nullius extra se eget. Nec etiam amore amicitiæ; quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 2). Ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea (Psal. v, 7) dicitur: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. XI, 25): *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.*

CONCLUSIO. — Cùm omnia existentia sint bona, et à Deo, ab illo amari credendum est; secus quàm nos, qui à rerum bonitate ad amorem impellimur; ipse verò cuncta diligit creando et infundendo illis bonitatem.

Respondeo dicendum quòd Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia inquantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est; et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra (quæst. XIX, art. 4) quòd voluntas Dei est causa omnium rerum. Et sic oportet quòd intantum aliquid habeat esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum à Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cùm amare nihil aliud sit quàm velle bonum alicui, manifestum est quòd Deus omnia quæ sunt, amat; non tamen eo modo sicut nos (2). Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius; sed è converso bonitas ejus, vel vera, vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad *primum* igitur dicendum, quòd amans sic fit extra se in amatum translatus, inquantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius (De divin. nom. cap. 4): « Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quòd et ipse omnium causa, per abundantiam amativæ bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis (3). »

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quòd ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis; et eâdem ratione amavit. Sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad *tertium* dicendum, quòd amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitæ; et quibus contingit bene evenire, vel malè, secundùm fortunam et felicitatem; sicut et ad eas propriè benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, quâ Deus vivit. Sic igitur Deus, propriè loquendo, non amat creaturas irrationales amore *amicitiæ*, sed amore *quasi concupiscentiæ;* inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem, et nostram utilitatem (4). Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

(1) Quo amamus rem causâ nostri, sicut altero causâ sui.

(2) Supple *amamus*, ut adjuncta explicant.

(3) Ut ex antiqua versione usurpat sanctus Thomas. Ex græco autem reddi planiùs potest: *Extra seipsum quodammodò fit providentiis quas ad omnia quæ sunt habet.*

(4) Annon etiam propter gloriæ suæ manifestationem? Unde: *Cœli enarrant gloriam Dei*, etc.

Ad *quartum* dicendum, quòd nihil prohibet unum et idem secundùm aliquid amari, et secundùm aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturæ quædam, amat : sic enim et sunt, et ab ipso sunt. Inquantum verò peccatores sunt, non sunt (1), sed ab esse deficiunt : et hoc in eis à Deo non est. Unde secundùm hoc ab ipso odio habentur.

## ARTICULUS III. — UTRUM DEUS ÆQUALITER DILIGAT OMNIA (2).

De his etiam Sent. II, dist. 26, art. 1 ad 2, ut et Sent. III, dist. 19, art. 5, quæstiunc. I, et dist. 33, art. 15, et Cont. gent. lib. I, cap. 91.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim (Sap. VI, 8): *Æqualiter est ei cura de omnibus*. Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia.

2. Præterea, amor Dei est ejus essentia. Sed essentia Dei magis et minùs non recipit. Ergo nec amor ejus. Non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia, et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quàm alia, neque magis velle. Ergo nec quædam magis aliis diligit.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Sup. Joan. tract. CX): « Omnia diligit Deus quæ fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales; et in illis eas ampliùs quæ sunt membra Unigeniti sui; et multò magis ipsum Unigenitum suum. »

CONCLUSIO. — Ex parte actûs voluntatis Deus æqualiter omnia amat; cùm simplici et eodem modo se habente actu voluntatis amet. Ex parte verò boni voliti ab ipso, non omnia æqualiter amat, sed uni majus bonum vult quàm alii.

Respondeo dicendum quòd cùm amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minùs amari. Uno modo ex parte ipsius actûs voluntatis, qui est magis vel minùs intensus. Et sic Deus non magis quædam aliis amat; quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensâ voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quòd Deus quædam aliis magis amat. Cùm enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est (art. præc.), non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quàm alteri.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona suâ curâ omnibus dispenset, sed quia ex æquali sapientia et bonitate omnia administrat (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actûs voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

Ad *tertium* dicendum, quòd intelligere et velle, significant solum actum; non autem in sua significatione includunt aliqua objecta ex quorum diver-

(1) Nam peccatum est aliquid purè negativum.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses Lutheri dicentis, quòd omnes sunt æqualiter justi, et quòd omnes sunt ad æqualem gloriam prædestinati; et hæresim Catharorum dicentium omnes fore pares in gloria ac in pœna; quod sic à concilio Florentino damnatum est : *Definimus animas purgatas in cœlum mox recipi, et intueri clarè ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animas qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.*

(3) Vel *æqualiter* non dicitur proprio sensu, sed ut idem ac *similiter*, juxta græcum ὁμοίως, quia tam his providet suo modo quàm illis.

sitate possit dici Deus magis vel minùs scire aut velle, sicut circa amorem dictum est (in corp. art.).

## ARTICULUS IV. — AN DEUS SEMPER MAGIS DILIGAT MELIORA (1).

De his etiam Sent. III, dist. 32, art. 5, quæstiunc. 1, 2, 3, 4, ut et priùs, dist. 31, quæst. II, art. 3, quæstiunc. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quòd Christus est melior toto genere humano, cùm sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quàm Christum; quia dicitur (Rom. VIII, 32): *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Præterea, angelus est melior homine. Unde (Psalm. VIII, 7) dicitur de homine : *Minuisti eum paulòminùs ab angelis.* Sed Deus plus dilexit hominem quàm angelum. Dicitur enim (Hebr. II, 16) : *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Præterea, Petrus melior fuit Joanne, quia plus Christum diligebat. Unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum dicens: *Simon Joannis, diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Joannem quàm Petrum. Ut enim dicit Augustinus (super illud Joan. XX) : *Vidit discipulum quem diligebat Jesus* (Tract. ult.): «Hoc ipso signo Joannes à cæteris discipulis discernitur; non quòd solùm eum, sed quòd plus eum cæteris diligebat. » Non ergo Deus semper magis diligit meliora.

4. Præterea, melior est innocens pœnitente; cùm pœnitentia sit « secunda tabula post naufragium, » ut dicit Hieronymus (cap. III in Isa.). Sed Deus plus diligit pœnitentem quàm innocentem, quia plus de eo gaudet. Dicitur enim (Luc. XV, 7): *Dico vobis quòd majus gaudium erit in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente, quàm super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentiâ.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

5. Præterea, melior est justus præscitus quàm peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum; quia vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed *contra.* Unumquodque diligit sibi simile; ut patet per illud quod habetur (Eccles. XIII, 19): *Omne animal diligit sibi simile.* Sed intantum aliquid est melius, inquantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur à Deo.

CONCLUSIO. — **Cùm ex eo aliqua aliis meliora sint, quòd eis majus bonum Deus vult, ipsum meliora magis diligere dicendum est.**

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, secundùm prædicta, quòd Deus magis diligat meliora. Dictum est enim (art. 2 et 3 præc.) quòd Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quàm ei majus bonum velle. Voluntas autem Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quòd Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quòd meliora plus amet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus Christum diligit non solùm plus quàm totum humanum genus, sed etiam magis quàm totam universitatem creaturarum; quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei *nomen quod est super omne nomen* (2), ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperiit ex hoc quòd Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis;

(1) Beatus doctor affirmativè respondet, et illa conclusio ex aliis præcedentibus evidenter deducitur. Nam ex hoc aliqua sunt meliora quod eis Deus magis bonum velit, et eis majus bonum velle nihil aliud est quàm ea magis diligere.

(2) Ut (Phil. II, 9) factum esse significatur posteriùs quam Christus humiliavit se usque ad mortem.

quinimo ex hoc factus est victor gloriosus. Factus enim est *principatus super humerum ejus*, ut dicitur (Isa. IX, 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd naturam humanam humanam assumptam à Dei Verbo in persona Christi, secundùm prædicta (in arg. præc.), Deus plus amat quàm omnes angelos; et melior est, maximè ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter; eam angelicæ comparando, secundùm ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur; cùm eadem sit mensura hominis et angeli, ut dicitur (Apocal. cap. XX). Ita tamen quòd quidam angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam angelis, quantùm ad hoc potiores inveniuntur. Sed quantùm ad conditionem naturæ angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolutè plus diligeret, sed quia plus indigebat (1); sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

Ad *tertium* dicendum, quòd hæc dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus namque (ubi sup.) refert hoc ad mysterium; dicens quòd vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quàm vita contemplativa, quæ significatur per Joannem; quia magis sentit præsentis vitæ angustias, et æstuantiùs ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam verò vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa (2). — Quidam verò dicunt quòd Petrus plus dilexit Christum in membris. Et sic etiam à Christo plus fuit dilectus; unde ei Ecclesiam commendavit. Joannes verò plus dilexit Christum in seipso. Et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit matrem (3). — Alii verò dicunt quòd incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis; et similiter, quem Christus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vitæ æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexisse, quantùm ad quamdam promptitudinem, vel fervorem; Joannes verò plus dilectus, quantùm ad quædam familiaritatis indicia, quæ Christus ei magis demonstrabat, propter ejus juventutem et puritatem. Alii verò dicunt quòd Christus plus dilexit Petrum, quantùm ad excellentius donum charitatis; Joannem verò plus, quantùm ad donum intellectûs. Unde simpliciter Petrus fuit melior et magis dilectus; sed Joannes secundùm quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc dijudicare; quia, ut dicitur (Prov. XVI, 2) : *Spirituum ponderator est Dominus*, et non alius.

Ad *quartum* dicendum, quòd pœnitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia. Cæteris autem paribus innocentia dignior est, et magis dilecta (4). Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quàm de innocente; quia plerùmque pœnitentes cautiores, humiliores, et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem (Homil. XXXIV in Evang.) quòd « dux in prælio eum militem plus diligit, qui post fugam reversus fortiter hostem premit, quàm qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit. » Vel aliâ ratione; quia æquale donum

(1) Fusiùs hujus mysterii rationes explicantur (pars III, quæst. IV, art. 10.

(2) Quæ omnia prolixè ibi ac eleganter cum variis antithesibus prosequitur.

(3) Plus igitur Joannes Christum ut privatus privatum diligebat. Plus Petrus ut subditus Dominum, sive magis personam ejus diligebat Joannes, magis autem auctoritatem Petrus vel potestatis dignitatem.

(4) Cf. 2 2, quæst. CVI, art. 2, et pars. III quæst. LXXXVIII, art. 2 ad 3.

gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quàm innocenti, qui non meruit: sicut centum marchæ (1) majus donum est, si dentur pauperi, quàm si dentur regi.

Ad *quintum* dicendum, quòd cùm voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundùm illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur à Deo, secundùm quod dandum est ei ex bonitate divinâ aliquod bonum. Secundùm ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divina voluntate majus bonum, melior est; licèt secundùm aliquod aliud tempus sit pejor; quia et secundùm aliquod tempus non est nec bonus, nec malus (2).

# QUÆSTIO XXI.

## DE JUSTITIA ET MISERICORDIA DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divini amoris, de justitia et misericordia ejus agendum est. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in Deo sit justitia. — 2° Utrùm justitia ejus veritas dici possit. — 3° Utrùm in Deo sit misericordia. — 4° Utrùm in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

### ARTICULUS I. — UTRUM IN DEO SIT JUSTITIA (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 46, quæst. I, art. 1, quæstiunc. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 95.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec justitia.

2. Præterea, quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundùm justitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus (Ephes. I, 11) : *Deus operatur omnia secundùm consilium suæ voluntatis.* Non ergo ei justitia debet attribui.

3. Præterea, actus justitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit justitia.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sed hoc non competit justitiæ. Dicit enim Boetius (Lib. de hebd.) quòd « bonum essentiam; justum verò actum respicit. » Ergo justitia non competit Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. X, 8) : *Justus Dominus, et justitiam dilexit.*

CONCLUSIO. — Cùm omnia nostra ex Deo sint, nec quisquam quippiam dederit, pro quo sibi à Deo retribuatur, jure in ipso justitia commutativa non est, sed distributiva; quæ singulis quod sibi ad sui complementum spectat, tribuere dicitur, ut inde universi ordo servetur.

Respondeo dicendum quòd duplex est species justitiæ. Una quæ consistit in mutua datione et acceptione; ut putà quæ consistit in emptione et venditione, et aliis hujusmodi communicationibus vel commutationibus. Et hæc dicitur à Philosopho (Ethic. lib. V, cap. 4) : *justitia commutativa*, vel directiva commutationum, sive communicationum. Et hæc non competit Deo; quia, ut dicit Apostolus (Rom. XI, 35) : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei* (4)? Alia, quæ consistit in distribuendo; et dicitur *distribu-*

(1) Pro certo quodam auri vel argenti pondere usurpatur. Continebat pondus illud ex aurificum usu et æstimatione uncias octo, vel dimidium libræ; ut videre est in Syntagmate juris, lib. XXXVI, cap. 2, num. 15, licèt apud alios artifices uncias novem, lib. XXIII, cap 15, num. 8.

(2) *Addit Nicolaius* nempè cum natus adhuc non est.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias hæresim gnosticorum, Apellis, albanensium dicentium : reperiri Deum malum. Si enim Deus malus est, justus non est, et si in eo justitia est non potest esse malus.

(4) Quamvis justitia commutativa propriè dicta non sit in Deo, inquantum nihil nostrum habemus, quod ei demus ut pro eo nobis aliquid retribuat; aliquis tamen actus commutativæ justitiæ in ipso reperitur qui consistit in retribuendo præmia et pœnas pro meritis.

*tiva justitia*, secundùm quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundùm suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cujuscumque multitudinis gubernatæ, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quàm in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius (De div. nom. cap. 8) : « Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quòd omnibus tribuit propria, secundùm uniuscujusque existentium dignitatem; et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutum moralium quædam sunt circa passiones; sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. Et hujusmodi virtutes Deo attribui non possunt nisi secundùm metaphoram; quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est (quæst. xx, art. 1), neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. III, cap. 2). Quædam verò virtutes morales sunt circa operationes, ut putà circa donationes et sumptus; ut justitia et liberalitas et magnificentia, quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nihil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere; non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundùm virtutes politicas Deum laudare (1), ut dicit Philosophus (Ethic. lib. x, cap. 8).

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundùm quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundùm suam voluntatem facit, justè facit; sicut et nos quod secundùm legem facimus, justè facimus. Sed nos quidem secundùm legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad *tertium* dicendum, quòd unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur. Sicut servus est domini, et non è converso : nam « liberum est, quod sui causâ est (2). » In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum; sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina. Aut secundùm quòd aliquid debetur Deo; aut secundùm quòd aliquid debetur rei creatæ: et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod ipsius bonitatem manifestat. Et secundùm hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundùm quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quòd habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini quòd habeat manus, et quòd ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundùm rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo; quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundùm ordinem di-

(1) Hic Aristoteles Deos fore ridiculos inculcat, si commercia more hominum vel nundinas agerent, aliaque id genus quæ ad vitam civilem spectant.

(2) In ablativo, id est, suiipsius, et non alterius gratiâ est, ut Bessarion interpretatur. Servi enim, ait beatus Thomas, dominorum sunt et propter dominos operantur, ut eis acquirant quidquid acquirunt. Liberi autem homines sunt seipsorum utpotè sibi acquirentes et operantes.

vinæ sapientiæ. Et licèt Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potiùs alia in ipsum. Ed ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suæ bonitatis; quandoque verò retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens : « Cùm punis malos, justum est; quia illorum meritis convenit. Cùm verò parcis malis, justum est; quia bonitati tuæ condecens est (1). »

Ad *quartum* dicendum, quòd licèt justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei; quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum; quia aliquid dicitur esse bonum non solùm secundùm quòd agit, sed etiam secundùm quòd in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quòd bonum comparatur ad justum, sicut generale ad speciale.

## ARTICULUS II. — UTRUM JUSTITIA DEI SIT VERITAS (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 46, quæst. I. art. 1, quæst. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate. Est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus (Dial. de verit. cap. 13), veritas autem est in intellectu, secundùm Philosophum (Met. lib. VI, text. 8, et Ethic. lib. VI, cap. 2). Ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea, veritas secundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 7) est quædam alia virtus à justitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. LXXXIV, 11) : *Misericordia et veritas obviaverunt sibi.* Et ponitur ibi veritas pro justitia.

CONCLUSIO. — Justitia in Deo reperta convenienter veritas nominatur, secundùm quam res intellectui conformantur.

Respondeo dicendum quòd veritas consistit in adæquatione intellectûs, et rei, sicut supra dictum est (quæst. XVI, art. 1). Intellectus autem, qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura. E converso autem est de intellectu, qui accipit scientiam à rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectûs, veritas consistit in hoc quòd intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit. Ex eo enim quòd res est, vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quòd res adæquantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera justa ad legem, cui concordant. Justitia igitur Dei, quæ constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiæ suæ, quæ est lex ejus, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas justitiæ (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia, quantùm ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu; sed quantùm ad imperium, quo opera regulantur secundùm legem, est in voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quòd veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel

(1) Sive paulò pleniùs : *Cùm parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuæ condecens est*, ut cap. 10 Prosologii habet.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè veritatem fuisse positam pro justitia (*Ps.* XIV) : *Universa via Domini misericordia et veritas.* (Ps. LX) : *Misericordiam et veritatem ejus quis requiret.* (Is. XXXIX) : *Fiat pax et veritas*, pro quo 70 vertunt : *Fiat pax et justitia.*

(3) Prout reddimus unicuique quod ex lege debemus, vel veritatem ex justitia manifestamus, ut explicatur sup. quæst. XVI, art. 2 ad 5, et 2 2, quæst. CIX, art. 3 ad 3).

facus, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum; non autem in conformitate effectûs ad causam et regulam, sicut de veritate justitiæ dictum est (in corp. art.).

## ARTICULUS III. — UTRUM MISERICORDIA COMPETAT DEO (1)?

De his etiam in 2 2, quæst. XXX, art. 2 ad 1, ut et Sent. IV, dist. 46, quæst. II, art. 2, quæstiunc. I, et Cont. gent. lib. I, cap. 91, et Psal. XXIV, col. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus (De orth. fid. lib. II, cap. 14). Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia est relaxatio justitiæ. Sed Deus non potest prætermittere id quod ad justitiam suam pertinet. Dicitur enim (II. Tim. II, 13) : *Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest.* Negaret autem seipsum, ut dicit glossa (interl. ibid.), si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. CX, 4) : *Miserator et misericors Dominus.*

CONCLUSIO. — Cùm de aliorum miseria tristari minimè Deo conveniat, sed magis eam repellere, misericordia non secundùm passionis affectum, sed effectum, maximè ei convenire dicitur.

Respondeo dicendum quòd misericordia est Deo maximè attribuenda; tamen secundùm effectum, non secundùm passionis affectum. — Ad cujus evidentiam considerandum est quòd misericors dicitur aliquis quasi *habens miserum cor* (2); quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria. Et ex hoc sequitur quòd operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo (3), sed repellere miseriam alterius hoc maximè ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 4). — Sed considerandum est quòd elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem et misericordiam; tamen secundùm aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolutè considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 2 et 4). Sed inquantum perfectiones rebus à Deo dantur secundùm earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est supra (art. 2 huj. quæst.). Inquantum verò non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solùm propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum verò perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad *primum* igitur dicendum, quòd objectio illa procedit de misericordia, quantùm ad passionis affectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo; talis non contra justitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid

(1) Ex hoc articulo habes quomodò iterùm hæresim Novatiani jam quæst. XX, art. 1, enarratam, interimas blasphemo credicentis : Deum esse crudelem.

(2) Sic Augustinus quoque (Lib. de moribus Ecclesiæ catholicæ, cap. 27).

(3) Misericordia materialiter spectata, id est secundùm quod importat tristitiam, vel motum animi appetitûs sensitivi non competit Deo, sed ea formaliter et absolutè intellecta tantùm in eo reperitur.

remittit, quodammodo donat illud. Unde Apostolus remissionem *donationem* vocat (Ephes. IV, 32) : *Donate invicem sicut et Christus vobis donavit.* Ex quo patet (1) quòd misericordia non tollit justitiam, sed est quædam justitiæ plenitudo. Unde dicitur (Jacob. II, 13) quòd *misericordia superexaltat judicium* (sive superexcedit).

## ARTICULUS IV. — UTRUM IN OMNIBUS OPERIBUS DEI SIT MISERICORDIA ET JUSTITIA.

De his etiam Sent. IV, dist. 46, quæst. II, art. 2, quæstiunc. II, et Cont. gent. lib. II, cap. 28, et De verit. quæst. XXVIII, art. 1 ad 8, et De potent. quæst. V, art. 4 ad 6, et Psal. XXIV, col. 6, et Rom. XV.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut justificatio impii; quædam verò justitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur (Jac. II, 13) : *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam.* Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

2. Præterea, Apostolus (Rom. XV) conversionem Judæorum attribuit justitiæ et veritati; conversionem autem gentium misericordiæ. Ergo non in quolibet opere Dei est justitia et misericordia.

3. Præterea, multi justi in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est injustum. Non ergo in omni opere Dei est justitia et misericordia.

4. Præterea, justitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam. Et sic tam justitia quàm misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. XXV, 10) : *Omnes viæ Domini misericordia et veritas* (2).

CONCLUSIO. — Cùm in cunctis Dei operibus quod sibi et creaturæ debetur nullo prorsus modo à Deo prætermitti oporteat, et debitum omne in aliquid ex divina bonitate collatum reducatur, necesse est in quovis illius opere justitiam et misericordiam inveniri.

Respondeo dicendum quòd necesse est quòd in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cujuscumque defectûs accipiatur; quamvis non omnis defectus propriè possit dici miseria, sed solùm defectus rationalis naturæ quam contingit esse felicem. Nam miseria felicitati opponitur (3). — Hujus autem necessitatis ratio est, quia cùm debitum quod ex divina justitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiæ et bonitati ipsius; secundùm quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundùm convenientem ordinem et proportionem facit, in quo consistit ratio justitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam. — Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea præexistens, vel præconsideratum. Et rursus, si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cùm non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad

(1) Nempe cùm ait *Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei ad confirmandas promissiones patrum; gentes autem super misericordia honorare Deum,* ut videre est (vers. 8).

(2) Ubi Theodoretus *omnes vias* interpretatur administrationes omnes in remuneratione bonorum, et malorum punitione.

(3) Unde illius tantùm esse potest, cujus est felicitas. Felicitatem porrò solius creaturæ rationalis esse Philosophus ostendit (Eth. lib. II), apud sanctum Thomam (lect. XIV).

aliquid quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis. Utpote si dicamus quòd habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam verò rationalem habere, ad hoc quòd sit homo; hominem verò esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantùm ad primam radicem ejus. Cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementiùs in eis operatur; sicut *causa primaria vehementiùs influit quàm causa secunda* (1). Et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largiùs dispensat quàm exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quàm quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quædam opera attribuuntur justitiæ, et quædam misericordiæ; quia in quibusdam vehementiùs apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia; non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians; dum punit citra condignum. Et in justificatione impii apparet justitia; dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena (2) legitur (Luc. VII, 47) : *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multùm.*

Ad *secundum* dicendum, quòd justitia et misericordia Dei apparet in conversione Judæorum, et gentium. Sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judæorum, quæ non apparet in conversione gentium; sicut quòd salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad *tertium* dicendum, quòd in hoc etiam quòd justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia; inquantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur; secundùm illud Gregorii (Mor. lib. XXVI, cap. 9) : « Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt. »

Ad *quartum* dicendum, quòd licèt creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundùm hoc, etiam salvatur ibi ratio justitiæ, inquantum res in esse producitur secundùm quòd convenit divinæ sapientiæ, et bonitati. Et salvatur quodammodo ratio misericordiæ, inquantum res de non esse in esse mutatur.

## QUÆSTIO XXII.

### DE PROVIDENTIA DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolutè pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium; prædestinatio verò, et reprobatio, et quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum; specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur. Circa providentiam autem Dei quæruntur quatuor : 1° Utrùm Deo conveniat providentia. — 2° Utrùm omnia divinæ providentiæ subsint. — 3° Utrùm divina providentia immediatè sit de omnibus. — 4° Utrùm providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

(1) Colligitur ex prima propositione libri *De causis*.

(2) De muliere peccatrice innominata hoc dicit Lucas, et non pauci sunt qui de Magdalena putant; sed eamdem affirmat Gregorius, et Gregorii sensum Ecclesia sequitur, cùm promiscuè in officio suo de utraque loquitur ut de una.

## ARTICULUS I. — UTRUM PROVIDENTIA DEO CONVENIAT (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 94, et De verit. quæst. V, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd providentia Deo non conveniat. Providentia enim, secundùm Tullium (De invent. lib. II), est pars prudentiæ. Prudentia autem, cùm sit bene consiliativa, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 5), Deo competere non potest, qui nullum dubium habet unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea, quidquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum, est enim circa existentia, quæ non sunt æterna, secundùm Damascenum (De fid. orth. lib. II, cap. 29). Ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum; quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. XIV, 3) : *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentiâ.*

CONCLUSIO. — Cùm in mente divina præexistant omnium rerum rationes, prout in finem (et præcipuè ultimum) ordinantur, in eo providentiam esse necesse est; quæ est ratio ordinis rerum in finem.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, à Deo creatum est, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 4). In rebus autem creatis invenitur bonum, non solùm quantùm ad substantiam rerum, sed etiam quantùm ad ordinem earum in finem; et præcipuè in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 4). Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens à Deo creatum est. Cùm autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectûs oportet rationem in ipso præexistere, ut ex superioribus patet (quæst. XIX, art. 4); necesse est quòd ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem propriè *providentia* est. Est enim principalis pars *prudentiæ*, ad quam aliæ duæ partes ordinantur; scilicet memoria præteritorum, et intelligentia præsentium; prout ex præteritis memoratis, et præsentibus intellectis, conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 12), ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia, vel civitate, vel regno; secundùm quem modum dicitur (Matth. XXIV, 45) : *Fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam.* Et secundùm hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cùm ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem *providentia* in Deo nominatur. Unde Boetius (De consol. lib. IV, prosa 6) dicit quòd « providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit » (2). Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quàm ratio ordinis partium in toto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 9), « Prudentia propriè est præceptiva eorum de quibus *eubulia* rectè

(1) Responsio affirmativa est fidei contra atheos, hæreticos et omnes philosophos qui contendunt aut nullum esse Deum, aut nullam divinam providentiam.

(2) Sensus autem illius definitionis est quòd providentia sit notitia Dei practica, quâ ab æterno præordinavit et in tempore dirigit unamquamque rem in suum finem.

consiliatur, et synesis rectè judicat. » Unde, licèt consiliari non competat Deo secundùm quòd consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo; secundùm illud (Psalm. CXLVIII, 8): *Præceptum posuit et non præteribit.* Et secundùm hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. — Quamvis etiam dici possit quòd ipsa ratio rerum agendarum *consilium* in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur (Ephes. I, 11): *Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.*

Ad *secundum* dicendum, quòd ad providentiæ curam duo pertinent: scilicet *ratio ordinis*, quæ dicitur providentia et dispositio; et *executio ordinis*, quæ dicitur gubernatio. Quorum primum est æternum; secundum temporale.

Ad *tertium* dicendum, quòd providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 12). Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cùm voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 2 et 4).

## ARTICULUS II. — UTRUM OMNIA SINT SUBJECTA DIVINÆ PROVIDENTIÆ (1).

De his etiam infra quæst. CIII, art. 5, ut et Sent. I, dist. 59, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 64, 94, 95, 111, et De verit. quæst. V, art. 2 et seq. et Opusc. II cap. 126, 137, 138, et Opusc. XV, cap. 13, 14, 15.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia sint subjecta divinæ providentiæ. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa à Deo, nihil erit fortuitum. Et sic perit casus et fortuna; quod est contra communem opinionem.

2. Præterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantùm potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.

3. Præterea, quæ ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt. Unde, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 9 et seq.): « Prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio. » Cùm igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur à Deo; secundùm illud (Eccles. XV, 14): *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Et specialiter mali; secundùm illud (Psal. LXXX, 13): *Dimisi illos secundùm desideria cordis eorum.* Non igitur omnia divinæ providentiæ subsunt.

5. Præterea, Apostolus (I. Cor. IX, 9) dicit quòd *non est Deo cura de bobus.* Et eâdem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ.

(1) Fide certâ tenendum quòd in Deo sit providentia omnium rerum, tam singularium quàm universalium, tam corruptibilium quàm incorruptibilium, tam contingentium quàm necessariarum, tam vilium quàm nobilium. Ità docet Scriptura (Matth. VI): *Respicite volatilia cœli quæ non serunt, neque metunt... et Deus pascit illa. Num vos magis pluris estis illis?* (Matth. X): *Nonne duo passeres asse venenunt? Et unus ex illis non cadet supra terram sine Patre vestro...* (Luc. XII): *Capilli capitis vestri omnes numerati sunt*, etc.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. VIII, 1) de divina sapientia, quòd *attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

CONCLUSIO. — Deus cùm omnium sit prima causa, omnia etiam in particulari cognoscens; quævis subjecta esse divinæ providentiæ, non tantùm in universali, sed etiam in singulari, necessarium est.

Respondeo dicendum quòd quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicuræi, ponentes mundum factum esse casu (1). Quidam verò posuerunt (2) incorruptibilia tantùm providentiæ subjacere; corruptibilia verò non secundùm individua, sed secundùm species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur (Job, XXII, 14) : *Nubes, latibulum ejus, et circa cardines cœli perambulat, neque nostra considerat.* A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses (3) homines, propter splendorem intellectùs, quem participant. In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus. — Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantùm, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cùm enim omne agens agat propter finem, tantùm se extendit ordinatio effectuum in finem, quantùm se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex alia causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solùm quantùm ad principia speciei, sed etiam quantùm ad individualia principia, non solùm incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse à Deo in finem; secundùm illud Apostoli (Rom. XIII, 1) : *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt* (4). Cùm ergo nihil aliud sit Dei providentia quàm ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est (art. præc.), necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinæ providentiæ. — Similiter etiam supra ostensum est (quæst. XIV, art. 6 et 11) quòd Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cùm cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est (loc. prox. cit.), necesse est quòd omnia supponantur ejus ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem; sicut lignum impeditur à combustione per actionem aquæ. Unde, cùm omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causæ particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum, respectu causæ particularis; sed respectu causæ universalis, à cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licèt sit casualis quantùm ad eos, est tamen provisus à domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

(1) De Democrito notum quòd ex atomis fortuitò concurrentibus mundum dixerit factum esse, et Epicurus præcipua dogmata ex Democrito desumpsit.

(2) Ea sententia fuit Moysis Maimonidis docentis Dei providentiæ non subesse nec singularia, nec contingentia particularia, et Averroïs negantis Providentiam esse de individuis et de hic inferiùs existentibus; attamen Moyses, ut observat auctor, homines excepit.

(3) Ita perpetuò vocat D. Thomas Moysem Maimonidem qui omnium Judæorum doctorum fuit præclarissimus.

(4) In Vulgata legitur : *Quæ autem sunt* (scilicet potestates) *à Deo ordinatæ sunt* (id est à Deo institutæ).

Ad *secundum* dicendum, quòd aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantùm potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi. Nam « corruptio unius est generatio alterius » (1) per quam species conservatur. Cùm igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus (Enchir. cap. 11) : « Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. » — Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo non est institutor naturæ, sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria quæ ex natura proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ; ut Democritus, et alii naturales antiqui (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd in hoc quod dicitur, ***Deum hominem sibi reliquisse***, non excluditur homo à divina providentia; sed ostenditur quòd non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantùm quasi ab altero directæ in finem; non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, ***In manu consilii sui.*** Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quàm impiorum; inquantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum. Nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur (Rom. VIII, 28). Sed ex hoc ipso quòd impios non retrahit à malo culpæ, dicitur eos dimittere; non tamen ita quòd totaliter ab ejus providentia excludantur; alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. — Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius (3), qui res humanas de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtrahit.

(1) Usurpatum ex libro I de generatione et corruptione, text. 17, ubi tamen perperàm *perpetuam transmutationem* indè concludit Philosophus, quia creationem (cum novitate saltem essendi) nesciebat.

(2) Sic designat sanctus Thomas omnes philosophos qui olim non alia rerum principia quàm naturæ elementa agnoverunt; quasi operis artefacti forma naturali duntaxat ligni aut lapidis dispositioni et non ingenio artificis attribueretur.

(3) Origo peccati omnibus antiquis philosophis qui à lumine gratuito et supernaturali fuerunt orbati, semper difficultates inextricabiles præ se tulit, et Tullius, quamvis meritò ut omnium sapientissimus et eruditissimus habeatur, his tamen scopulis infeliciter hæsit.

Ad *quintum* dicendum, quòd quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actûs, ut dictum est (quæst. XIX, art. 10), speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum; et reddatur ei aliquid ut pœna vel præmium (1). Et quantùm ad hoc, curam Dei Apostolus à bobus removet; non tamen ita quòd individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

## ARTICULUS III. — UTRUM DEUS IMMEDIATÈ OMNIBUS PROVIDEAT (2).

De his etiam infra quæst. CIII, art. 6, et Cont. gent. lib. III, cap. 76, 77, 83, 94, et Opusc. II, cap. 130 et 131, et Opusc. XV, cap. 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non immediatè omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus regis pertinet quòd habeat ministros, quibus mediantibus, subditis provideat. Ergo multò magis Deus non immediatè omnibus providet.

2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum; quælibet igitur causa agens est causa effectûs providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediatè providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit (Ench. cap. 17) quòd « melius est quædam nescire quàm scire; » ut vilia. Et idem dicit Philosophus (Met. lib. XII, text. 51). Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediatè providentiam quorumdam vilium et minimorum.

Sed *contra* est quod dicitur (Job, XXXIV, 13) : *Quem constituit alium super terram; aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius (Mor. lib. XXIV, cap. 26) : « Mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit. »

CONCLUSIO. — Immediatè Deus omnibus providet, quoad ordinis rationem; quoad executionem ordinis verò per aliqua media providet.

Respondeo dicendum quòd ad providentiam duo pertinent; scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem (3), et executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur. — Quantùm igitur ad primum horum Deus immediatè omnibus providet; quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum (4), et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quòd ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit. — Quantùm autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis; ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. — Et secundùm hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus (5), triplicem providentiam ponentis (De Prov. lib. VIII, cap. 3) : quarum prima est summi Dei, qui primò et principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo, quantùm ad genera, species,

(1) Non in ordine supernaturali tantùm de quo nulla cum bobus comparatio moveri posset; sed in ordine naturali, prout cibus est merces quædam, sed non bobus.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum (Job, XXXIV) : *Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* et tamen ab Ecclesia dici posse : *Deus qui miro ordine angelorum ministeria hominumque dispensas, concede propitius*, etc.

(3) Id est, ipsa dispositio per quam ordinantur in finem.

(4) In illis ordinandis et disponendis nullius utitur consilio.

(5) Opus illud quod hic Gregorio Nysseno attribuitur Nemesii est, qui philosophus fuit christianus.

et causas universales. Secunda verò providentia est, quâ providetur singularibus generabilium et corruptibilium; et hanc attribuit diis qui circumeunt cœlos; id est substantiis separatis, quæ movent corpora cœlestia circulariter. Tertia verò providentia est rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos platonici ponebant medios inter nos et Deos, ut narrat Augustinus (De civit. Dei, lib. VIII, cap. 14, et lib. IX, cap. 1 et 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quòd non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tantò perfectior est, quantò magis particularia considerat in quibus est actus.

Ad *secundum* dicendum, quòd per hoc quòd Deus habet immediatè providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices hujus ordinis (1); ut ex supra dictis patet (quæst. XIX, art. 5 et 8).

Ad *tertium* dicendum, quòd nobis melius est non cognoscere mala et vilia, inquantum per ea impedimur à consideratione aliquorum meliorum; quia non possumus simul multa intelligere, et inquantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

**ARTICULUS IV. — UTRUM PROVIDENTIA REBUS PROVISIS NECESSITATEM IMPONAT (2).**

De his etiam supra quæst. XIX, art. 8, et art. 12, et quodlib. X, art. 4, ut et Sent. I, dist. 39, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 69, 70, 71, 93 et 94, et Opusc. II, cap. 141 et 142, et Opusc. XV, cap. 15.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd divina providentia necessitatem rebus provisis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate; ut Philosophus probat (Met. lib. VI, text. 7). Sed providentia Dei, cùm sit æterna, præexistit, et ad eam sequitur effectus de necessitate. Non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

2. Præterea, unusquisque provisor stabilit opus suum, quantùm potest, ne deficiat. Sed Deus est summè potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus à se provisis tribuit.

3. Præterea, Boetius dicit (De cons. lib. IV, pros. 6) quòd « fatum ab immobilibus providentiæ proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit. » Videtur ergo quòd providentia necessitatem rebus provisis imponat.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4) quòd « corrumpere naturam non est divinæ providentiæ. » Hoc autem habet quarumdam rerum natura quòd sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

CONCLUSIO. — Cùm ad divinam providentiam propter universi perfectionem spectet quoscumque essendi gradus in ipso producere, non omnibus rebus à se provisis necessitatem imponit sed quibusdam, quibus præparavit causas necessarias.

Respondeo dicendum quòd providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit; non autem omnibus, ut quidam crediderunt (3). Ad provi-

(1) Imò potiùs includuntur, ut ad majorem Dei dignitatem, juxta prædicta, pertinentes.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Joannis Wicleffii ponentis omnia ex necessitate absoluta provenire et aliorum qui libertatem humanam quocumque modo negârunt.

(3) Putà qui fatum induxerunt ex vi siderum et eorum positione actus humanos ita regens ut libertatem tollat; sicut ex lib. V de civit. Dei, cap. 4, colligitur.

dentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis à rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessariò evenirent; quibusdam verò causas contingentes ut evenirent contingenter (1), secundùm conditionem proximarum causarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd effectus divinæ providentiæ non solùm est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessariò. Et ideo evenit infallibiliter et necessariò, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessariò; et evenit contingenter quod divina providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad *secundum* dicendum, quòd in hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo, quòd ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet; sive necessariò, sive contingenter (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit à suo effectu (3), neque à modo eveniendi quem providit; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quòd necessarium et contingens propriè consequuntur ens, inquantum hujusmodi. Unde modus contingentiæ et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis; non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

# QUÆSTIO XXIII.

## DE PRÆDESTINATIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ providentiæ agendum est de prædestinatione, et de libro vitæ. Et circa prædestinationem quæruntur octo : 1° Utrùm Deo conveniat prædestinatio. — 2° Quid sit prædestinatio; et utrùm ponat aliquid in prædestinato. — 3° Utrùm Deo competat reprobatio aliquorum hominum. — 4° De comparatione prædestinationis ad electionem; utrùm scilicet prædestinati eligantur. — 5° Utrùm merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis. — 6° De certitudine prædestinationis; utrùm scilicet prædestinati infallibiliter salventur. — 7° Utrùm numerus prædestinatorum sit certus. — 8° Utrùm prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

### ARTICULUS I. — UTRUM HOMINES PRÆDESTINENTUR A DEO (4).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. II, art. unico, et Cont. gent. lib. III, cap. ult.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non prædestinentur à Deo. Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 30) : « Oportet cognoscere quòd omnia quidem præcognoscit Deus; non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea. » Sed merita et demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad

(1) Sive liberè.

(2) Ex his intelligi potest tantum abesse ut ex divina providentia sequatur omnium rerum necessitas, quin potius sequi debeat causarum liberarum libertas in agendo. Si enim divina providentia est infallibilis et si facit ut omnia eveniant eo modo quo sunt provisa; consequens est quòd humanæ actiones liberè fient, quandoquidem Deus providerit, ut homo sit liber et ut operetur liberè.

(3) Hoc providentiæ infallibilitatem, sed non rerum necessitatem constituit.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimus hæresim Calvini impiè dicentis quòd Deus creavit genus humanum ad perpetuam damnationem et interitum potissimè.

meritum vel demeritum, non prædestinantur à Deo; et sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2). Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari à Deo. Ergo nec homines.

3. Præterea, angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed angelis non competit prædestinari, ut videtur; cùm in eis nunquam fuerit miseria; prædestinatio autem est *propositum miserendi*, ut dicit Augustinus (De prædest. sanct. cap. 17). Ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea, beneficia hominibus à Deo collata, per Spiritum sanctum viris sanctis revelantur; secundùm illud Apostoli (I. Cor. II, 12) : « *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis.* Si ergo homines prædestinarentur à Deo, cùm prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio. Quod patet esse falsum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Rom. VIII, 30) : *Quos prædestinavit, hos et vocavit.*

CONCLUSIO. — **Prædestinantur homines à Deo, prout omnium ordinatio, ratioque transmissionis rationalis creaturæ in ultimum finem, in ipso præexistit.**

Respondeo dicendum quòd Deo conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiæ subjacent, ut supra ostensum est (quæst. præc. art. 4). Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2). Finis autem, ad quem res creatæ ordinantur à Deo, est duplex. Unus qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem; et hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit, quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est (quæst. XII, art. 4). Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundùm virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quòd ab alio transmittatur; sicut sagitta à sagittante mittitur ad signum. Unde, propriè loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam, quasi à Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens, est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, *prædestinatio* nominatur(1). Nam destinare est mittere. Et sic patet quòd prædestinatio, quantùm ad objecta, est quædam pars providentiæ (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit : « Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. » Unde prædestinatio non excluditur.

Ad *secundum* dicendum, quòd creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non propriè dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusivè prædestinatio (3) nominetur respectu cujuscumque alterius finis.

(1) Vox illa ità communiter usurpatur, tam apud veteres quàm apud recentiores, sed scholastici qui prædestinationem et reprobationem tanquam species oppositas perpetuò distinguunt, reprobos malunt appellare præscitos quàm prædestinatos.

(2) Providentia sensu latiori quàm prædestinatio sumitur. Prædestinatio enim electis propria est, providentia autem bonis et malis est communis siquidem omnibus media sufficientia præbet ut salutem consequantur. Itaque Providentia habetur ut genus; prædestinatio et reprobatio sunt quasi illius species.

(3) Tum sumitur juxta generalem ipsam signi-

Ad *tertium* dicendum, quòd prædestinari convenit angelis, sicut et hominibus, licèt nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino *à quo*, sed à termino *ad quem*. Nihil enim refert, quantùm ad rationem dealbationis, utrùm ille qui dealbatur, fuerit niger, an pallidus, vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrùm aliquis prædestinetur in vitam æternam à statu miseriæ, vel non.—Quamvis dici possit quòd omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat; ut supra dictum est (quæst. XXI, art. 3 et 4).

Ad *quartum* dicendum, quòd etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus (1); quia sic illi qui non sunt prædestinati, desperarent, et securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

**ARTICULUS II. — UTRUM PRÆDESTINATIO ALIQUID PONAT IN PRÆDESTINATO (2).**

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. I, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio est actio in Deo, oportet quòd prædestinatio sit passio in prædestinatis.

2. Præterea, Origenes dicit super illud (Rom. I) : *Qui prædestinatus est*, etc. : « Prædestinatio ejus est qui non est, sed destinatio ejus est qui est. » Et Augustinus dicit in libro De dono perseverantiæ (cap. 14) (3) : « Quid est prædestinatio, nisi destinatio alicujus existentis? » Ergo prædestinatio non est nisi alicujus existentis; et ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea, præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est « præparatio beneficiorum Dei, » ut dicit Augustinus in libro De dono perseverantiæ (cap. 14). Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinato.

4. Præterea, temporale non ponitur in definitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis. Nam prædestinatio dicitur esse « præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. » Ergo prædestinatio non est aliquid æternum. Et ita oportet quòd non sit in Deo, sed in prædestinatis. Nam quidquid est in Deo, est æternum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (ibid.) quòd « prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei. » Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

CONCLUSIO. — Sicut providentia est ratio ordinis rerum in finem in mente provisoris existens, et non in rebus provisis; ita prædestinatio tantùm in mente divina ponit rationem ordinis electorum.

Respondeo dicendum quòd prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantùm. Dictum est enim quòd prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisis,

ficationem et nihil aliud exprimit quàm cujuslibet rei in suum finem præordinatio, quod ad providentiam redit.

(1) Si non expedit ut prædestinatio prædestinatis reveletur, multò minùs conveniens est, sicut somniârunt novatores, ut prædestinationem sui quisque sibi absque speciali revelatione attribuat.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum ab Apost. (Ephes. I) : *Elegit nos antè mundi constitutionem*, et (Rom. VIII) : *Quos prædestinavit, hos et vocavit et magnificavit et glorificavit;* quia enim prædestinatio nihil ponit in prædestinato, ideò potuit esse ante mundi constitutionem; quia verò prædestinationis executio aliquid ponit in prædestinato, ideò electorum vocatio fit in tempore.

(3) Refertur ut ex libro De prædestinatione sanctorum in aliis editionibus, quia liber *De bono perseverantiæ* sic ei est annexus ut ex veterum usu *liber secundus de prædestinatione sanctorum* inscribatur.

sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 1). — Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passivè quidem est in gubernatis, activè autem est in gubernante. Unde manifestum est quòd prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente divina existens. Executio autem hujus ordinis est passivè quidem in prædestinatis, activè autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis *vocatio* et *magnificatio;* secundùm illud Apostoli (Rom. VIII, 30) : *Quos prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem; ut calefactio et secatio; non autem actiones in agente manentes; ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 4, et quæst. XVIII, art. 3). Et talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinato. Sed executio ejus, quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum; et sic destinatio non est nisi ejus quod est (2). Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concipit, secundùm quòd dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur (II. Mach. VI, 20) quòd Eleazarus *destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem.* Et sic destinatio potest esse ejus quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis (3), quam importat, potest esse ejus quod non est; qualitercumque ejus destinatio sumatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd duplex est præparatio. Quædam patientis ut patiatur; et hæc præparatio est in præparato. Quædam alia est agentis ut agat; et hæc est in agente; et talis præparatio est prædestinatio; prout aliquod agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, inquantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad *quartum* dicendum, quòd gratia non ponitur in definitione prædestinationis (4), quasi aliquid existens de essentia ejus; sed inquantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, et actùs ad objectum. Unde non sequitur quòd prædestinatio sit aliquid temporale.

## ARTICULUS III. — UTRUM DEUS ALIQUEM HOMINEM REPROBET (5).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. IV, art. 1 et 2, et Cont. gent. lib. III, cap. ult. et ad Rom. I, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit; secundùm illud (Sap. XI, 25) : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quòd sic se

(1) Ut Biblia vetera legunt, ac ex iisdem glossa, Hugo et ipse sanctus Thomas ibidem : sed nunc Biblia nova emendata, *glorificavit.*

(2) Tum significat deputare rem aliquam, juxta illud poetæ : me destinat aræ.

(3) Hæc præpositio (*præ*) non dignitatis, sed temporis aut durationis ordinem denotat.

(4) Ex sancto Augustino inter gratiam et prædestinationem hoc tantùm interest quòd prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia jam verò ipsa donatio, ac proindè ipsius prædestinationis effectus (Lib. de prædestinat. sanct. cap. 10).

(5) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim prædestinatianorum, tum veterum tum recentiorum, qui impiè contendunt Deum pro arbitrio suo homines ante quamcumque culpæ prævisionem prædestinasse ad æternum interitum. Ita Calvinus; qui huic sententiæ adhærent *antelapsarii* vocantur. Attamen non semper sibi constitit Calvinus et in peccatum originale, tanquam in causam, fidelium reprobationem rejecit. Qui hanc sententiam posteriorem sequuntur, *postlapsarii* seu *superlapsarii* nominantur.

habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum. Dicitur enim (Oseæ, XIII, 9) : *Perditio tua, Israel, ex te est* (1); *tantummodò ex me auxilium tuum.* Non ergo Deus aliquem reprobat.

3. Præterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat. Dicitur enim (Eccles. VII, 14) : *Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ipse despexerit.* Ergo non esset hominibus imputandum quòd pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed *contra* est, quod dicitur (Mal. I, 2) : *Jacob dilexi, Esaü autem odio habui* (2).

CONCLUSIO. — Cùm ad divinam providentiam pertineat aliquos permittere à vita æterna deficere, ad eam pertinet etiam aliquos consequenter reprobare.

Respondeo dicendum quòd Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra (art. 1), quòd prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 2). Unde cùm per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine deficere (3), et hoc dicitur reprobare. — Sic igitur, sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitùs ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ, respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantùm, sed aliquid addit secundùm rationem, sicut et providentia; ut etiam supra dictum est (quæst. XXII, art. 1). Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum; non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliter se habet reprobatio in causando, quàm prædestinatio. Nam prædestinatio est causa, et ejus quod expectatur in futura vita à prædestinatis, scilicet gloriæ, et ejus quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ. Reprobatio verò non est causa ejus quod est in præsenti, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis à Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ (4). Sed culpa provenit

(1) Vulgata legit : *Perditio tua ex te Israel;* et *est* subintelligitur.

(2) Et ad Rom. IX, v. 13 usurpat Apostolus expressè ut referat ad propositum Dei quo alios efficit *vasa misericordiæ, alios vasa iræ :* sicut etiam ibidem intelligit sanctus Thomas.

(3) Deus permittit peccatum, sed nullo modo est illius causa. Magnum igitur discrimen est inter prædestinationem et reprobationem. Nam prædestinatis Deus omnes concedit gratias quæ illis necessariæ sunt ut salutem consequantur, et sic omnia media ad finem perveniendi illis præbet, et proindè victoriæ eorum præcipuus est auctor. Sed non est eodem modo peccatoris damnationis causa, vult è contrà omnes homines salvos fieri et quibuscumque gratias sufficientes ut in peccatum non incidant, de infinita miseratione elargitur, et, ut ait concilium Tridentinum, *suâ gratiâ semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* (conc. Trid. sess. VI, can. 10).

(4) Hinc à theologis duplex distinguitur reprobatio : una negativa quæ implicat voluntatem permittendi ut aliqui suâ culpâ deficiant à fine; et alia positiva quæ importat ordinationem culpæ ad pœnam æternam; prior includit terminum *à quo*, posterior autem terminum *ad quem*. Magna lis fervet inter theologos relatè ad hanc distinctionem et circa modum explicandi reprobationem, sed nobis satis sit hic animadvertere

ex libero arbitrio ejus qui reprobatur, et à gratia deseritur. Et secundùm hoc verificatur dictum prophetæ, scilicet : *Perditio tua, Israel, ex te.*

Ad *tertium* dicendum, quòd reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde cùm dicitur quòd reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundùm impossibilitatem absolutam, sed secundùm impossibilitatem conditionatam (1); sicut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3) quòd prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionatâ, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde, licèt aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur à Deo, tamen quòd in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit. Unde et meritò ei imputatur in culpam.

## ARTICULUS IV. — UTRUM PRÆDESTINATI ELIGANTUR A DEO (2).

De his etiam infra, quæst. XXIV, art. 1, ut et Sent. I, dist. 41, art. 1 et 2, et De verit. quæst. VI, art. 1, in corp. 1 ad 2, et ad Rom. IX, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinati non eligantur à Deo. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4) quòd « sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. » Sed bonitas divina communicatur præcipuè aliquibus secundùm participationem gratiæ et gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat; quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea, electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt (3). Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea, electio quamdam discretionem importat. Sed *Deus vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur (I. Tim. II, 4). Ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed *contra* est, quod dicitur (Ephes. I, 4) : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

CONCLUSIO. — **Omnes à Deo prædestinati sunt electi et dilecti; cùm prædestinatio electionem, et electio dilectionem sequatur.**

Respondeo dicendum quòd prædestinatio secundùm rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem. Cujus ratio est, quia prædestinatio, ut dictum est (art. 1), est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis, aliquorum in finem; ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 2). Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam, præsupponit secundùm rationem (4) quòd Deus illorum velit salutem: ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis æternæ. Nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est (quæst. XX, art. 2 et 3). Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cùm quosdam reprobat, ut supra dictum est (art. præc.). Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo; eò quòd in nobis voluntas diligendo

omnes catholicos inter se consentire reprobationis causam proximam aliam non esse nisi peccatum, et peccatum semper à nostro libero arbitrio pendere.

(1) Reprobatio sicut et prædestinatio non magis quàm Dei præscientia liberum arbitrium excludunt.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas recte sacram Scripturam asserere quòd prædestinati eliguntur à Deo, ut (Ephes. I) : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* (Matth. XXIV) : *Dies illi propte electos breviabuntur.* (II. Tim. V) : *Omnia autem sustineo propter electos*, etc.

(3) Juxta ea quæ priùs art. 2 ad 2 explicata sunt.

(4) Id est secundùm considerationem intellectûs qui unum priùs alio intelligit, quamvis non sit reipsâ unum alio prius; cùm Deus uno actu simplicissimo et indiviso non successivo et distincto) diligat, velit, eligat, prædestinet.

non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum; et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis. In Deo autem est è converso. Nam voluntas ejus, quâ vult bonum alicui diligendo, est causa quòd illud bonum ab eo præ aliis habeatur (1). Et sic patet quòd dilectio præsupponitur electioni secundùm rationem, et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat; inquantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est (quæst. VI, art. 4). Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit; quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio.

Ad *secundum* dicendum, quòd quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum à bono in re præexistente, tunc oportet quòd electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est (in corp. art. et quæst. XX, art. 2). Et ideo, sicut dicit Augustinus (2) : « Eliguntur à Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut supra dictum est (quæst. XIX, art. 6) : « Deus vult omnes homines salvos fieri, » antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundùm quid; non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

## ARTICULUS V. — UTRUM PRÆSCIENTIA MERITORUM SIT CAUSA PRÆDESTINATIONIS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 41, art. 3, et Cont. gent. lib. III cap. ult. et De verit. quæst. VI, art. 2, et Joan. XV, lect. 3, et ad Rom. I, lect. 3, et cap. 8, lect. 6, et cap. 9, lect. 3, et ad Eph. VII, lect. 15.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus (Rom. VIII, 30) : *Quos præscivit, hos et prædestinavit.* Et glossa Ambrosii super illud (Rom. IX) : *Miserebor cui miserebor*, etc., dicit : « Misericordiam illi dabo quem præscio toto corde reversurum ad me. » Ergo videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest; cùm prædestinatio sit « propositum miserendi, » ut Augustinus dicit (De prædestinat. sanct. lib. II, cap. 17). Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

3. Præterea, *non est iniquitas apud Deum* (4), ut dicitur (Rom. IX, 14). Iniquum autem esse videtur ut æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines sunt æquales et secundùm naturam et secundùm peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundùm merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (Tit. III, 5) : *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam salvos nos fecit.*

(1) Nullum argumentum firmius clariusque demonstrare potest prædestinationem esse omninò gratuitam.

(2) Serm. XI de verbis Apostoli paulò post initium.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò à radice evellas hæresim Pelagii et rationalistarum docentium unum ideò esse pro alio prædestinatum, quia Deus prævidisset eum piè sanctèque victurum, et hoc, non ex gratia, sed ex solis liberi sui arbitrii viribus; quod ab Ecclesia fuit anathematizatum.

(4) Sic enim ibi fortiori expressione post relatam electionem Jacob, et Esau rejectionem, v. 14 : *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit.*

Sicut autem salvos nos fecit, ita et prædestinavit nos salvos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

CONCLUSIO. — Prædestinatio, cùm sit æterna, nullam ex parte actus prædestinantis causam habet, sed ex parte effectûs. Ita enim nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam alterius, sicut est meritum et præmium, gratia et gloria. Totus tamen prædestinationis effectus nullam causam habet præter divinam bonitatem.

Respondeo dicendum quòd cùm prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est (art. 4), sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra (quæst. XIX, art. 5) quòd non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actûs volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis, qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actûs prædestinantis. Sed hoc sub quæstione vertitur, utrùm ex parte effectûs prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, utrùm Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua. — Fuerunt igitur quidam qui dixerunt quòd effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita. Et hæc fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas (1), et secundùm diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus (Rom. IX, 11) dicens: *Cùm nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori.* — Fuerunt ergo alii qui dixerunt quòd merita præexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectûs prædestinationis. Posuerunt enim pelagiani quòd initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem à Deo (2). Et sic ex hoc contingit quòd alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri; quia unus initium dedit se præparando et non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus (II. Cor. III, 5), quòd *non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveniri potest quàm cogitatio. Unde non potest dici quòd aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectûs prædestinationis. — Unde fuerunt alii, qui dixerunt (3) quòd merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis; ut intelligatur quòd ideo Deus dat gratiam alicui, et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratiâ; sicut si rex dat alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quòd id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cùm hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 5). Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione. — Dicendum est ergo quòd effectum prædestinationis considerare possu-

(1) Quod refellit sanctus Augustinus (De peccat. mor. lib. I, cap. 22).

(2) Ad hanc opinionem pertinet aliorum error qui præscientiam fidei per solas arbitrii vires habendæ causam prædestinationis statuebant. In quo quidem errore aliquando fuit Augustinus, sed eum correxit (Retract. lib. I, cap. 25).

(3) Ita semipelagiani ex quibus fuerunt Faustus, Cassianus, Gennadius aliique Massilienses, contra quos scripserunt Fulgentius, Prosperus.

mus dupliciter. Uno modo in particulari; et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris, secundùm rationem causæ finalis; priorem verò posterioris, secundùm rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ; sicut si dicamus quòd Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quòd præordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quòd totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra (1); quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum; secundùm illud (Thren. ult. 21) : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectûs pro ratione divinam voluntatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd usus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundùm rationem causæ finalis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd prædestinatio habet rationem ex parte effectûs in communi, ipsam divinam bonitatem. In particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ex ipsa bonitate divinâ ratio sumi potest prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est autem quòd divina bonitas, quæ in se est una et simplex, multiformiter repræsentetur in rebus; propter hoc quòd res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quòd ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum, et quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri ne multa bona impediantur, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 2). Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantùm ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ, parcendo; et quantùm ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ, puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat (2). Et hanc causam assignat Apostolus (Rom. IX, 22-23) dicens : *Volens Deus ostendere iram* (id est vindictam justitiæ) *et notam facere potentiam suam, sustinuit* (id est permisit) *in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam.* Et (II. Tim. II, 20) dicit : *In magna domo non solùm sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia. Et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam.* Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit (sup. Joan. tract. XXVI) : « Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. » Sicut etiam in rebus naturalibus potest assi-

(1) Circa hanc sententiam magna contentio est inter theologos. Thomistæ propugnant prædestinationem nullam habere rationem ex parte nostra, sed ex mera Dei misericordia et voluntate ejus gratuita tantùm pendere. P. Lessius, Molina, Becanus et plures alii contendunt prædestinationem ad gloriam esse ex prævisis meritis, scilicet ex præviso bono usu gratiæ.

(2) Colligitur ex Augustino, lib. I ad Simplicianum, quæst. II, et De bono persev. lib. II, cap. 8.

gnari ratio, cùm prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, et alia sub forma terræ à Deo in principio condita; ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare hæc pars materiæ est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate; sicut ex simplici voluntate artificis dependet quòd ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia; quamvis ratio artis habeat quòd aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus, vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias (Matth. XX, 15) : *Tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi quod volo facere?*

## ARTICULUS VI. — UTRUM PRÆDESTINATIO SIT CERTA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. III, art. unic. et quodl. V, quæst. 1, art. 2, et quodl. XI, art. 3, et quodl. XII, quæst. III, art. 4, et De verit. quæst. VI, art. 3 et 5, et ad Hebr. XII, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio non sit certa. Quia super illud (Apocal. III, 11) : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, dicit Augustinus (Lib. de corrept. et gratia, cap. 13) : quod « alius non est accepturus, nisi iste perdiderit. » Potest ergo et acquiri et perdi corona, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi. Hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit. Ergo nunc potest non prædestinare. Ergo prædestinatio non est certa.

Sed *contra* est, quod super illud (Rom. VIII) : *Quos præscivit, hos et prædestinavit*, etc., dicit glossa (August. lib. II de don. persev. cap. 14, parum à princ.) : « Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quâ certissimè liberantur quicumque liberantur » (2).

CONCLUSIO. — Prædestinatio non ita certa est quòd prædestinatis necessitatem imponat, sed sicut stante infallibili providentiæ ordine multa contingenter eveniunt, ita certus est prædestinationis ordo, quòd juxta arbitrii libertatem prædestinationis effectus contingenter eveniunt.

Respondeo dicendum quòd prædestinatio certissimè et infallibiliter consequitur suum effectum; nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra (art. 1) quòd prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt; sed quædam contingenter eveniunt, secundùm conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est (quæst. XXII, art. 4). Sic igitur et ordo prædestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus. Ad hoc etiam consideranda sunt quæ supra dicta

(1) Hic quæritur utrùm prædestinatio certissimè et infallibiliter suum consequatur effectum. Affirmativè respondet divus doctor, sed non inde sequitur ex sola prædestinatione et præscientia divina omnia pendere et nulli homini bonum opus prodesse aut malum obesse, ut voluerunt prædestinatiani, Joannes Huss, Calvinus et alii ejusmodi.

(2) Ex Augustini verbis mutuata, lib. De bono perseverantiæ, sive lib. II De prædestinatione, ut jam supra, cap. 14, aliquantò post principium.

sunt (quæst. XIV, art. 13, et quæst. XIX, art. 4) de divina scientia et de divina voluntate, quæ contingentiam à rebus non tollunt, licèt certissima et infallibilia sint.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd corona dicitur esse alicujus dupliciter. Uno modo ex prædestinatione divina; et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ; quod enim meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, inquantum loco ejus subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat; secundùm illud (Job, XXXIV, 24) : *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Judæorum gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ, etiam quantùm ad hoc (1) coronam cadentis accipit, quòd de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam à se quàm ab aliis factis.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt sit possibile eum qui est prædestinatus, mori in peccato mortali, secundùm se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quòd prædestinatio falli possit.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est (art. 4 huj. quæst.) quòd Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolutè; ita dicendum est hìc de prædestinatione. Unde non oportet dicere quòd Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo (2), licèt absolutè considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

## ARTICULUS VII. — UTRUM NUMERUS PRÆDESTINATORUM SIT CERTUS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. III, art. unico, et De verit. quæst. VI, art. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur; dicitur enim (Deut. I, 11) : *Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia;* Gloss. (ord.) : « definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus. » Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quàm in alio Deus homines præordinet ad salutem. Sed nihil à Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus à Deo.

3. Præterea, operatio Dei est perfectior quàm operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur, ut in pluribus; defectus autem et malum, ut in paucioribus. Si igitur à Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quàm damnandi; cujus contrarium ostenditur (Matth. VII, 10) ubi dicitur : *Lata et spatiosa est via quæ ducit ad perditio-*

(1) Minùs propriè tamen quàm præcedenti sensu; quia gaudium illud quod habetur de bonis quæ alius fecerit, non est gaudium vel præmium essentiale quod per coronam significatur; sed aliquid accidentale tantùm et appendix gaudii vel præmii essentialis, se consequenter habens ad coronam.

(2) Id est, ut hæc duo stent simul : *Non est prædestinatus, et est prædestinatus.*

(3) Sine dubio tenendum est numerum prædestinatorum esse certum; quod patet ex Scriptura (II. Tim. II) : *Cognovit Dominus qui sunt ejus* (Joan. VI) : *Hæc est voluntas ejus qui misit me Patris ut omne quod dedit mihi non perdam ex eo. Ego scio quos elegerim; quos dedisti mihi non perdidi ex eis quemquam.*

*nem ; et multi sunt qui intrant per eam* (1). *Angusta est porta et arcta via quæ ducit ad vitam ; et pauci sunt qui inveniunt eam.* Non ergo est præordinatus à Deo numerus salvandorum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Lib. de correptione et gratia, cap. 13): « Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui. »

CONCLUSIO. — Numerus prædestinatorum soli Deo certus est, non solùm formaliter sed materialiter; non solùm ut cognitus, sed ut electus et prædefinitus. Non sic autem certus est numerus reproborum.

Respondeo dicendum quòd numerus prædestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut putà, si diceremus certum esse quòd centum vel mille salventur; non autem quòd hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua jam diximus (art. præc.). Et ideo oportet dicere quòd numerus prædestinatorum sit certus Deo, non solùm formaliter, sed etiam materialiter (2). Sed advertendum est quòd numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solùm ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi, sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviæ et arenæ maris, sed ratione electionis et definitionis cujusdam. — Ad cujus evidentiam est sciendum quòd omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet (quæst. VII, art. 2 et 3). Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus, quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solùm propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, inquantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domûs, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphæræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua verò corruptibilia non ordinantur ad bonum universi, quasi principaliter, sed quasi secundariò, inquantum in eis salvatur bonum speciei. Unde licèt Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi, est per se præordinatus à Deo (3); sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principaliùs ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ inquantum hujusmodi incorruptibiles sunt; et potissimè illæ quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatiùs attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solùm per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis. — Non sic

(1) Quia sponte se offert nec eam quæri vel inveniri necesse est sicut angustam, ait ibidem Hieronymus.

(2) Id est non solùm Deus scit ac prædestinavit quot sint salvandi.

(3) Quamvis B. Thomas dicat numerum boum vel culicum non esse per se præordinatum, non negat tamen eum esse præordinatum, sed tantùm negat esse præordinatum per se. Sic, juxta nostri auctoris sententiam, omnia Deus præordinavit ab æterno; alia sunt per se ordinata ut partes mundi essentiales, spheræ cœlestes, et hujusmodi; alia verò non per se, sed secundariò, id est propter aliud ad universi perfectionem,

autem omnino est de numero reproborum (1), qui videntur esse præordinati à Deo in bonum electorum, quibus *omnia cooperantur in bonum* (Rom. VIII, 28).—De numero autem omnium prædestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quòd tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt; quidam verò, quòd tot salvabuntur, quot angeli remanserunt; quidam verò, quòd tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt, et insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur quòd « soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus » (ut habet *Collecta pro vivis ac defunctis*).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum illud Deuteronomii (2) est intelligendum de illis qui sunt prænotati à Deo respectu præsentis justitiæ. Horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus prædestinatorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio quantitatis alicujus partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot prædestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum proportionatum communi statui naturæ accidit ut in pluribus, et deficit ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus, et deficit ut in pluribus. Sicut patet quòd plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ, pauciores autem qui hâc scientiâ carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cùm igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, et præcipuè secundùm quòd est gratiâ destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur (3). Et in hoc etiam maximè misericordia Dei apparet, quòd aliquos in illam salutem erigit, à qua plurimi deficiunt secundùm communem cursum et inclinationem naturæ.

## ARTICULUS VIII. — UTRUM PRÆDESTINATIO POSSIT JUVARI PRECIBUS SANCTORUM (4).

**De his etiam Sent. I, dist. 41, art. 4, et Sent. III, dist. 17, art. 3, quæst. I, ad 3, ut et Sent. IV, dist. 45, quæst. III, art. 3 ad 5, et De verit. quæst. VI, art. 6.**

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio non possit juvari precibus sanctorum. Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali; et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quòd aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cùm igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt juvare ad hoc quòd aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

(1) Electi per se et principaliter ad bonum universi ordinantur itaque numerus eorum per se præfinitus est. Non ita est de reprobis; secundariò tantùm ordinantur, quatenùs sunt propter electos, similiter ac individua corruptibilia quæ tantùm existunt propter alia.

(2) Si ad sensum litteralem hæc verba Deuteronomii sese referant, eo loco sermo est de numero populi israelitici.

(3) Dici potest quòd sit ingens numerus prædestinatorum ex Apocalyps. VII, ubi dicitur : *Audivi numerum signatorum, centum quadraginta millia signati*, etc. Comparativè autem ad reprobos, pauciores sunt qui salvantur quàm qui damnantur, quia christiani sunt pauciores quàm infideles. Utrùm verò ex christianis catholicis minor sit numerus prædestinatorum quàm reproborum, disputant theologi, sed incertis utrinque fundamentis; unde, ait Billuart, responsionem ut dubiam dimittimus.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò opiniones veritati contrarias interimere possis. Prima opinio ex epicureis, secunda ex stoicis orta videtur, aut potiùs ex Ægyptis in stoicos derivata, et in eam Avicenna quoque incidisse videtur. Et quoniam extremæ sunt, prima supponit quòd preces nostræ nihil conferunt, secunda verò quòd totum faciunt, dum etiam ipsum prædestinantem mutent: rationabiliter media sententia hic vera comprobatur.

2. Præterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti. Unde dicitur (Rom. XI, 34) : *Quis adjuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* Ergo prædestinatio non juvatur precibus sanctorum.

3. Præterea, ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo juvari.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. XXV, 21) quòd *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccæ.* Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

CONCLUSIO. — Prædestinatio, quoad ipsam præordinationem nullo juvari potest; quoad effectum verò juvari sanctorum precibus potest, ac multis aliis operibus.

Respondeo dicendum quòd circa hanc quæstionem diversi errores fuerunt. Quidam enim, attendentes certitudinem divinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam; quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur (1). Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera.—Alii verò dixerunt quòd per orationes mutatur divina prædestinatio. Et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam Fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ. Dicitur enim (I. Reg. XV, 29) : *Porrò triumphator Israel non parcet, neque pœnitudine flectetur.* Et (Rom. XI, 29) dicitur, quòd *sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio.* — Et ideo, aliter dicendum quòd in prædestinatione duo sunt consideranda ; scilicet ipsa præordinatio divina et effectus ejus. Quantùm igitur ad primum, nullo modo prædestinatio juvatur precibus sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit quòd aliquis prædestinetur à Deo. Quantùm verò ad secundum, dicitur prædestinatio juvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus; quia providentia, cujus prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subjaceat providentiæ. Sicut igitur à Deo sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita prædestinatur à Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem; vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur (2). Unde prædestinatis conandum est ad bene operandum et orandum; quia per hujusmodi, prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur (II. Pet. I, 10) : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa ostendit quòd prædestinatio non juvatur precibus sanctorum quantùm ad ipsam præordinationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter. Uno modo inquantum ab eo accipit virtutem; et sic adjuvari,

(1) Ea fuit Joannis Huss opinio dicentis prædestinatum à Deo ad vitam, etiamsi mala agat, nunquam posse esse membrum diaboli et prædestinatum ad mortem, quantumcumque ipse bene vivat, nunquam posse esse membrum Ecclesiæ; quod concilium Constantinense damnavit.

(2) Licèt Deus multa donat etiam non petentibus, alia tamen statuit non dare, nisi per orationes, ut ostendit Gregorius (Dial. lib. I, cap. 8); quarè Augustinus rectè dicit de Stephano (serm. I) : Si Stephanus sic non orasset, Ecclesia Paulum non haberet.

infirmi est : unde Deo non competit. Et sic intelligitur illud : *Quis adjuvit spiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adjuvatur per nos, inquantum exequimur suam ordinationem, secundùm illud (I. Cor. III, 9) : *Dei enim adjutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinæ virtutis; sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad *tertium* dicendum, quòd secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 6), sed ipsum exequuntur. Et ideo prædestinatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

# QUÆSTIO XXIV.

## DE LIBRO VITÆ, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de libro vitæ, et circa hoc quæruntur tria : 1° Quid sit liber vitæ. — 2° Cujus vitæ sit liber. — 3° Utrùm aliquis possit deleri de libro vitæ.

### ARTICULUS I. — UTRUM LIBER VITÆ SIT IDEM QUOD PRÆDESTINATIO (1).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. I, art. 2 ad 5, et Sent. III, dist. 31, quæst. I, art. 2, quæst. II, et De verit. quæst. VII, art. 4, et Psal. XXXIX, et ad Philip. IV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim (Eccles. XXIV, 32) : *Hæc omnia liber vitæ.* Gloss. (interlin.), id est, « Novum et Vetus Testamentum. » Hoc autem non est prædestinatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

2. Præterea, Augustinus (De civit. Dei, lib. XX, cap. 14) ait quòd liber vitæ est « quædam vis divina, quâ fiet ut cuicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur. » Sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis attribuitur potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

3. Præterea, prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset idem quod prædestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

Sed *contra* est, quod dicitur in glos. (ord. et sumitur ex Cassiod.) super illud (Psal. LXVIII) : *Deleantur de libro viventium.* « Liber iste est notitia Dei, quâ prædestinavit ad vitam quos præscivit. »

CONCLUSIO. — Liber vitæ, in Deo metaphoricè dictus, est firma notitia significativa prædestinatorum.

Respondeo dicendum quòd *liber vitæ* in Deo dicitur metaphoricè, secundùm similitudinem à rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines quòd illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro; utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur *Patres conscripti* (2). Patet autem ex præmissis (quæst. præc., art. 4) quòd omnes prædestinati eliguntur à Deo ad habendam vitam æternam. Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur *liber vitæ.* Dicitur autem metaphoricè aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet; secundùm illud (Proverb. III, 3) : *Ne obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat.* Et

(1) Agitur de libro vitæ apud Apocalypsim (III, 5, XII, 8, et XXI, v. ult.), de eo loquitur sanctus Augustinus (*De corrept. et grat.* cap. 9), et hunc vocat Memorabile Patris in quo filii Dei inconcussa stabilitate conscripti sunt; quod ad sensum D. Thomæ edit.

(2) *Patres* tantùm ab initio ex placito Romuli, ut paterno affectu erga populum essent : subinde verò *Patres conscripti* quòd aliis (in eam dignitatem adscriptis primùm) ex abundanti essent adjecti, sicut notat Plutarchus in Romulo.

post pauca sequitur: *Describe illa in tabulis cordis tui.* Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ Unde ipsa Dei notitia, quâ firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur *liber vitæ.* Nam sicut scriptura libri est signum eorum quæ scienda sunt; ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam (1), secundùm illud (II. Timot. II, 19): *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: Novit Dominus qui sunt ejus.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *liber vitæ* potest dici dupliciter. Uno modo conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam; et sic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo potest dici *liber vitæ* conscriptio eorum quæ ducunt in vitam. Et hoc dupliciter: vel sicut agendorum; et sic Novum et Vetus Testamentum dicitur *liber vitæ* (2); vel sicut jam factorum, et sic illa vis divina, quâ fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur *liber vitæ.* Sicut etiam *liber militiæ* potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam; vel in quo traditur ars militaris; vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad *secundum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet *liber mortis* (3), sicut prædestinationi *liber vitæ.*

Ad *quartum* dicendum, quòd secundùm rationem (4) differt *liber vitæ* à prædestinatione. Importat enim notitiam prædestinationis; sicut etiam ex glossa inducta apparet (in arg. sed contra).

## ARTICULUS II. — UTRUM LIBER VITÆ SIT SOLUM RESPECTU VITÆ GLORIÆ PRÆDESTINATORUM (5).

De his etiam De verit. quæst. VII, art. 5, 6 et 7, ut et Sent. III, dist. 31, quæst. I, art. 2, quæst. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd liber vitæ non sit solùm respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipuè dicitur respectu vitæ divinæ, et non solùm respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea, sicut vita gloriæ est à Deo, ita vita naturæ (6). Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicetur liber vitæ.

3. Præterea, aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriæ; ut patet per id quod dicitur (Joan. VI, 71): *Nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est?* Sed liber vitæ est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est (art. præc.). Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

Sed *contra* est, quòd liber vitæ est notitia prædestinationis, ut dictum est (art. præc.). Sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundùm quòd ordinatur ad gloriam; non enim sunt prædestinati qui habent gra-

(1) Nullus est propriè dictus liber in quo descripti continentur illi qui ad salutem æternam sunt prædestinati, sed metaphoricè tantùm *liber vitæ* vocatur *notitia firma ac significativa prædestinatorum quæ in Deo est.*

(2) Tum liber vitæ sacram Scripturam designat juxta illud Ecclesiastici: *Hæc omnia liber vitæ.*

(3) Notitia reproborum non est in Deo eodem modo quàm notitia prædestinatorum, ut dictum est (quæst. præc. art. 7). Itaque si quis damnandorum notitiam librum mortis vocare vellet, non erraret sed iste liber mortis non esset in Deo agnoscendus sicut et agnoscitur liber vitæ.

(4) Non est enim prædestinatio, sed illius notitia.

(5) Liber vitæ propriè respicit vitam gloriæ, ut patet ex Scriptura (Hebr. IX): *In capite libri scriptum est de me.* (Dan. II): *Salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus in libro.* (Luc. X): *Nomina vestra scripta sunt in cœlis,* etc. Quibus dictis si junxeris illud ad Philippenses, scilicet, *quorum nomina scripta sunt in libro vitæ*, clarissimè perspicias quod liber vitæ respectu gloriæ dicitur.

(6) Quippe *Cùm ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia,* ut Act. XVII, v. 25, dicit Paulus.

tiam, et deficiunt à gloria. Liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ.

CONCLUSIO. — Liber vitæ propriè vitam gloriæ respicit, cùm in eo conscripti sint qui à Deo eliguntur.

Respondeo dicendum quòd liber vitæ, ut dictum est (art. præc.), importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundùm suam naturam. Et iterùm id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis; non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quòd armetur, sed ad hoc quòd pugnet : hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra (1) dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Unde propriè liber vitæ respicit vitam gloriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vita divina, etiam prout est gloriosa, est Deo naturalis; unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque liber vitæ. Non enim dicimus quòd aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad *secundum*. Respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi inquantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam, et excidunt à gloria (2), non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundùm quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundùm quid; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit quòd sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam, secundùm participationem gratiæ.

## ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUIS DELEATUR DE LIBRO VITÆ (3).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. I, art. 2, et III, dist. 31, quæst. I, art. 2, et ad Philip. IV, lect. 1, et ad Hebr. XII, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. XX, cap. 13), quòd « præscientia Dei, quæ non potest falli, liber vitæ est. » Sed à præscientia Dei non potest aliquid subtrahi; similiter neque à prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquis deleri.

2. Præterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

3. Præterea, deletio scripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psalm. LXVIII, 29) : *Deleantur de libro viventium*.

CONCLUSIO. — Cùm liber vitæ conscriptio sit ordinatorum ad vitam æternam ex prædestinatione et præsenti gratia, deleri aliquos de libro vitæ non solùm secundùm hominum opinionem, sed secundùm rei veritatem, asserendum est.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd de libro vitæ nullus potest deleri secundùm rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundùm opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur

(1) Id ad quod aliquis eligitur debet duas habere conditiones; una quod sit supra naturam ejus, alia quod sit illius finis ultimus, et hæc duo vitæ gloriæ conveniunt, naturam enim creatura superat et est finis ad quem prædestinati eliguntur.

(2) Ut Judas proditor et homines qui peccato gratiam amittunt.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione intelligas hæc verba (*Ps.* LXVIII) : *Deleantur de libro viventium*, et illud Apocalypsis : *Non delebo nomen ejus de libro vitæ*, et si quæ sunt hujusmodi.

fieri quando innotescit. Et secundùm hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, inquantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter præsentem justitiam quam in eis vident; sed quando apparet vel in hoc sæculo vel in futuro, quòd ab hac justitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in glos. (ord.) deletio talis, super illud (Psal. LXVIII, 29): *Deleantur de libro viventium.*—Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia justorum, secundùm illud (Apoc. III, 5): *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ;* quod autem sanctis repromittitur, non est solùm in hominum opinione; potest dici quòd deleri vel non deleri de libro vitæ, non solùm ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantùm ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam (1), ad quam ordinatur aliquis ex duobus: scilicet ex prædestinatione divina (et hæc ordinatio nunquam deficit) et ex gratia; quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso dignus est vitâ æternâ. Et hæc ordinatio deficit interdum; quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, à qua tamen deficiunt per peccatum mortale. — Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, ex prædestinatione divina, sunt simpliciter scripti in *libro vitæ;* quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam in seipsa; et isti nunquam delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione divina, sed solùm ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ, non simpliciter, sed secundùm quid; quia sunt ibi scripti, ut habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitæ; ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem priùs ordinari in vitam æternam; et postea non ordinari, cùm deficit à gratia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd deletio, ut dictum est (in corp. art.), non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quòd ibi scribatur de novo vel secundùm opinionem hominum, vel secundùm quòd de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam; quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licèt non de novo.

## QUÆSTIO XXV.

### DE DIVINA POTENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ præscientiæ et voluntatis, et eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia. Et circa hoc quæruntur sex: 1° Utrùm in Deo sit potentia. — 2° Utrùm ejus potentia sit infinita. — 3° Utrùm sit omnipotens. — 4° Utrùm possit facere quòd ea quæ sunt præterita, non fuerint. — 5° Utrùm Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit. — 6° Utrùm quæ facit, possit facere meliora.

(1) Liber vitæ ex illa definitione non tantùm ad eos qui ex divina prædestinatione sunt in vitam æternam ordinati, sed etiam ad eos qui gratiam justificantem habent, et hoc ipso digni sunt vitâ æternâ, sese extendit. Si verò prima definitio quâ liber vitæ dicitur, *prædestinatorum descriptio,* sensu stricto acciperetur, declarandum foret neminem de libro vitæ deleri posse, siquidem esset immutabilis sicut et ipsa prædestinatio.

## ARTICULUS I. — UTRUM IN DEO SIT POTENTIA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 42, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 16, ut et lib. II, cap. 7 et 9, et De potent. quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia secundùm se considerata, est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque omni potentia.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Metaph. lib. VI, text. 19) : « quâlibet potentiâ melior est ejus actus. » Nam forma melior est quàm materia, et actio quàm potentia activa; est enim finis ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo; quia quidquid est in Deo, est Deus; ut supra ostensum est (quæst. III, art. 3). Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cùm in Deo nullum sit accidens; essentiæ autem divinæ non est aliquod principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit (2).

4. Præterea, supra ostensum est (quæst. XIV, art. 8, et quæst. XIX, art. 4) quòd scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solùm scientiam et voluntatem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psalm. LXXXVIII, 9): *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit maximè in actu ac simpliciter perfectus, maximè ei convenit esse principium activum; ac proinde in eo est potentia activa, non autem passiva.

Respondeo dicendum quòd duplex est potentia; scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo (3), et activa, quam oportet in Deo summè ponere. Manifestum est enim quòd unumquodque secundùm quòd est actu et perfectum, secundùm hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundùm quòd est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra (quæst. II, art. 3, et quæst. IV, art. 1 et 2) quòd Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maximè ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ. Nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia verò passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit (Met. lib. V, text. 17). Relinquitur ergo quòd in Deo maximè sit potentia activa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundùm quòd est in actu : potentia verò passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur secundùm quòd est in potentia. Unde hæc potentia excluditur à Deo, non autem activa.

Ad *secundum* dicendum, quòd quandocumque actus est aliud à potentia, oportet quòd actus sit nobilior potentiâ. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia (4), sed utrumque est essentia divina; quia nec esse

(1) Hic *potentia* significat principium operationis ad extra seu transeuntis, extenso operationis nomine tam ad actionem quàm ad passionem.

(2) Edit. Venet. et Rom. Ergo nulla potentia est in Deo.

(3) Hinc rejicitur hæresis Davidis de Dinando ponentis Deum esse materiam primam; nam materia prima est potentia passiva.

(4) Ratio est, ait ipse D. Thomas, quia actio quæ non est substantia agentis, inest sicut accidens subjecto (Cont. gent. lib. II, cap. 9): in Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis.

ejus est aliud ab ejus essentia (1). Unde non oportet quòd aliquid sit nobilius quàm potentia Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd potentia in rebus creatis non solùm est principium actionis, sed etiam effectûs. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantùm ad hoc quòd est principium effectûs; non autem quantùm ad hoc quòd est principium actionis (2), quæ est divina essentia. Nisi fortè secundùm modum intelligendi, prout divina essentia quæ in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ, quantùm ad hoc quòd est principium effectûs.

Ad *quartum* dicendum, quòd potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens à scientia et à voluntate, secundùm rem; sed solùm secundùm rationem; inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit (3). Quæ tria Deo secundùm idem conveniunt. — Vel dicendum quòd ipsa scientia vel voluntas divina, secundùm quòd est principium effectivum, habet rationem potentiæ (4). Unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem et effectum.

## ARTICULUS II. — UTRUM POTENTIA DEI SIT INFINITA (5).

De his etiam Sent. I, dist. 43, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 44 et 65, et De potent. quæst. I, art. 2, et Opusc. II, cap. 19, et Opusc. IX, cap. 4, et Metaph. XII, lect. 6 in fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundùm Philosophum (Phys. lib. III, text. 63 et seq.). Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum; aliàs frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum; quod est impossibile.

3. Præterea, Philosophus probat (Physic. lib. VIII, text. 79) quòd « si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. » Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam verò corporalem per locum et tempus, secundùm Augustinum (Sup. Gen. ad litteram, lib. VIII, cap. 20, 22). Non ergo est ejus potentia infinita.

Sed *contra* est, quod dicit Hilarius (De Trin. lib. VIII, et Dam. lib. I, cap. 18) quòd « Deus est immensæ virtutis, vivens, et potens. » Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita (6).

CONCLUSIO. — Cùm esse Dei sit infinitum, ejus activa est infinita.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), secundùm hoc potentia activa invenitur in Deo, secundùm quòd ipse actu est. Esse autem ejus est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid reci-

(1) Ut ex professo quæst. III, art. 4 explicatum est et probatum.

(2) Quia divina essentia verè ac realiter est principium omnium effectuum quos Deus operatur; sed non est verè ac realiter principium suæ operationis, quandoquidem operatio Dei sit ejus essentia; nullum autem sit principium divinæ essentiæ.

(3) Scientia est causa rerum ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exequens, ac proindè secundùm rationem differunt.

(4) Utrùm verò istius responsionis partem posteriorem scripserit auctor certum non habet Sylvius deest in cod. alcan. aliisque, sed tamen habent omnes editi. Vid. inf. art. 5 corp. et sup. q. XIX, art. 4 ad 4, et Cont. gent. lib. II, cap. 4 ad 4.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione reprobes hæresim Joannis Wiclef, dicentis quòd potentia Dei et actualis creatio sunt ejusdem mensuræ. Ex quo nimirum sequi videtur quòd potentia Dei non sit immensa.

(6) Idem patet ex sacra Scriptura (*Ps.* CXLIV) : *Magnitudinis ejus non est finis.* (*Eccles.* VIII : *Virtutem magnitudinis ejus quis enarrabit? ipse omnipotens super omnia opera sua.*

piens, ut patet per hæc quæ supra dicta sunt, cùm de infinitate divinæ essentiæ ageretur (quæst. VII, art. 1). Unde necesse est quòd activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quòd quantò aliquod agens perfectiùs habet formam quà agit, tantò est major ejus potentia in agendo. Sicut quantò aliquid est magis calidum, tantò habet majorem potentiam ad calefaciendum; et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde, cùm ipsa essentia divina per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est (quæst. VII, art. 1), sequitur quòd ejus potentia sit infinita.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiæ non terminatæ per formam (1), cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est (quæst. VII, art. 1), et per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quòd sit imperfecta.

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu. Potentia enim generativa hominis nihil potest plus quàm generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectûs productione : sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati (2). Manifestum est autem quòd Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire, neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 5, et quæst. IV, art. 3). Unde relinquitur quòd effectus ejus semper est minor quàm potentia ejus. Non ergo oportet quòd manifestetur infinita potentia Dei in hoc quòd producat effectum infinitum. Et tamen etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra; quia « frustra est, quod ordinatur ad finem quem non attingit (3). » Potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd Philosophus (Phys. lib. VIII, text. 79) probat quòd si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore. Et tamen ostendit quòd potentia motoris cœli est infinita; quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo, secundùm ejus intentionem, quòd potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore; non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus est agens univocum; unde oportet quòd tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quantò moventis corporis potentia est major, tantò velociùs movet; necesse est quòd si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citiùs; quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum (4) est agens non univocum; unde non oportet quòd tota virtus ejus manifestetur in motu, ita quòd moveat in non tempore; et præsertim, quia movet secundùm dispositionem suæ voluntatis.

## ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT OMNIPOTENS (5).

**De his etiam part. III, quæst. XIII, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 22 et 25, et De potent. quæst. VII, art. 4.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit omnipotens. Mo-

(1) Infinitum illud est infinitum in potentia; et infinitum illud materiæ convenit in eo sensu quod sit in potentia ad omnia, quatenùs à forma non terminatur.

(2) Quia multò digniores effectus producere potest; ut metalla, vel gemmas, etc.

(3) Et Philosophus notat Physicorum lib. II, text. 62, ubi et ridiculum esse ait, si quis dicat se lotum frustra quia defecerit sol : non enim unum ordinabatur ad aliud, nec finis ejus erat.

(4) Quo nunc intelligitur solus Deus juxta prædicta.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimus errorem tum gentilium qui Dei omnipotentiam negârunt, tum Judæorum dicentium : *Numquid poterit Deus parare mensam in deserto* (*Ps.* LXXVII); tum manichæorum qui putabant à Deo malum superari non posse; tum

veri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest. Est enim immobilis, ut supra dictum est (quæst. II, art. 3, et quæst. IX, art. 1). Non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare, aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur (II. Timoth. II). Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur, quòd *omnipotentiam suam parcendo maximè et miserando manifestat* (1). Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multò majus quàm parcere et misereri; sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud (I. Cor. I) : *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi,* dicit glossa (Ambros. in hunc loc.) : « Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile quod illa impossibile judicabat. » Unde videtur quòd non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundùm inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat; sed secundùm potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia; nihil ergo impossibile est. Sublato autem impossibili tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

Sed *contra* est quod dicitur (Luc. I, 37) : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

CONCLUSIO. — Cùm possit Deus omnia efficere quæ esse possunt, non autem quæ contradictionem implicant, omnipotens meritò dicitur.

Respondeo dicendum quòd communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem; sed rationem omnipotentiæ assignare, videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cùm dicitur, *omnia posse Deum.* Sed si quis rectè consideret, cùm potentia dicatur ad possibilia; cùm Deus omnia posse dicitur, nihil rectiùs intelligitur quàm quòd possit omnia possibilia; et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundùm Philosophum (Met. lib. V, text. 17). Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentiæ, dicitur esse possibile homini; alio modo absolutè, propter ipsam habitudinem terminorum. Non autem potest dici quòd Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quæ sunt possibilia naturæ creatæ; quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quòd Deus sit omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotentiæ. Hoc enim non erit aliud quàm dicere quòd Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quòd Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolutè; quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolutè ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolutè, quia prædicatum non repugnat subjecto; ut Socratem sedere. Impossibile verò absolutè, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quòd cùm unumquodque agens agat

Petri Abeylardi qui ausus fuit docere Deum Patrem plenam habere potentiam, Filium quamdam potentiam, Spiritum sanctum nullam, tum Rabbi Moysis ignorantissimè affirmantis Deo aliqua esse impossibilia; ut quòd accidens sit sine subjecto.

(1) Vel sic in secunda persona : *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maximè et miserendo manifestas;* ut in collecta dominicæ, post Pentecostem.

sibi simile, unicuique potentiæ activæ correspondet possibile, ut objectum proprium secundùm rationem illius actûs in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis (1), sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. — Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens; hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinæ omnipotentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiæ non subditur; non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea verò quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientiùs dicitur quòd ea non possunt fieri, quàm quòd Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum angeli dicentis : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Id enim quod contradictionem implicat, *verum* esse non potest; quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus dicitur omnipotens secundùm potentiam activam, non secundùm potentiam passivam, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Unde quòd non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccare est deficere à perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo; quod repugnat omnipotentiæ. Et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat (Topic. lib. IV, cap. 3) quòd potest Deus et studiosus (2) prava agere; sed hoc intelligitur, vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile; ut putà si dicamus quòd potest Deus prava agere, si velit. Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur : *Si homo est asinus, habet quatuor pedes.* Vel ut intelligatur, quòd Deus potest aliqua agere, quæ nunc prava videntur; quæ tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundùm communem opinionem gentilium (3), qui homines dicebant transferri in deos; ut Jovem, vel Mercurium.

Ad *tertium* dicendum, quòd Dei omnipotentia ostenditur maximè in parcendo et miserendo, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quòd liberè peccata dimittit. Ejus enim qui superioris legi adstringitur, non est liberè peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus et miserendo perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia (ut supra dictum est, quæst. XXI, art. 4) effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum. Nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei à Deo non debitum. In hoc autem maximè divina omnipotentia manifestatur, quòd ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad *quartum* dicendum, quòd possibile absolutum non dicitur neque secundùm causas superiores, neque secundùm causas inferiores, sed secun-

(1) Unde articulo præcedenti conclusum quod potentia ejus infinita sit.

(2) Dicitur autem *studiosus*, ut et græcè σπουδαῖος, probus; quem *virtuosum* quoque minùs latinè quidam vocant.

(3) Quod verisimilius; non enim hanc Deo potentiam attribuimus.

dùm seipsum. Possibile verò quod dicitur secundùm aliquam potentiam, nominatur possibile secundùm proximam causam. Unde ea quæ immediatè nata sunt fieri à Deo solo, ut creare, justificare et hujusmodi, dicuntur possibilia secundùm causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri à causis inferioribus, dicuntur possibilia secundùm causas inferiores. Nam secundùm conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam, vel necessitatem, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 13 ad 2). In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet quòd omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem à rebus non excludit.

## ARTICULUS IV. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE QUOD PRÆTERITA NON FUERINT (1).

De his etiam in 2 2, quæst. CLII, art. 3 ad 5, ut et Sent. I, dist. 42, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 25, et De potent. quæst. I, art. 3, et quodl. 5, quæst. II, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus possit facere quòd præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quàm quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multò magis potest facere illud quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse, est impossibile per accidens. Accidit enim Socratem non cucurrisse, esse impossibile, ex hoc quod præteriit. Ergo Deus potest facere quòd præterita non fuerint.

2. Præterea, quidquid Deus facere potuit, potest, cùm ejus potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quòd non curreret. Ergo postquam cucurrit, potest Deus facere quòd non cucurrerit.

3. Præterea, charitas est major virtus quàm virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam (2); ergo et virginitatem. Ergo potest facere quòd illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed *contra* est, quod Hieronymus dicit (Ep. II) : « Cùm Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam (3). » Ergo eâdem ratione non potest facere de quocumque alio præterito quòd non fuerit.

CONCLUSIO. — Quòd præterita non fuerint, cùm contradictionem implicet, non subjacet divinæ potestati.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc. et quæst. VII, art. 2 ad 1), sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quòd Socrates sedet et non sedet, ita quòd sederit et non sederit (4). Dicere autem quòd sederit, est dicere quòd sit præteritum. Dicere autem quòd non sederit, est dicere quòd non fuerit. Unde præterita non fuisse, non subjacet divinæ potentiæ. Et hoc est quod Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. XXIX, cap. 5) : « Quisquis ita dicit : Si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere : Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quòd vera sunt, falsa sint. » Et Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 2) quòd « Hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta. »

(1) Ea quæstio idem sonat ac si diceretur : *Utrùm Deus possit facere ea quæ contradictionem involvunt?* Quod ad quæstionem præcedentem redit.

(2) Ex cap. 2 Apocal. v. 4, et sess. 6 conc. Trident. cap. 4.

(3) Vel sic : *Audenter loquar : Cùm omnia possit Deus, virginem suscitare non potest post ruinam;* ut videre est, epist. 2, De custodia virginitatis ad Eustochium, aliq. à princ.

(4) Si ad idem omnino referatur, ut hic supponi debet : alioqui dicere quòd sederit et non sederit diversis locis vel temporibus, id contradictionem non impleret.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est, cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solùm per se, sed absolutè contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quàm mortuum resurgere; quod non implicat contradictionem; quia dicitur impossibile secundùm aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus, quantùm est ad perfectionem divinæ potentiæ, omnia potest; sed quædam non subjacent ejus potentiæ, quia deficiunt à ratione possibilium; ita si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quidquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quæ jam deficiunt à ratione possibilium, dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnem corruptionem (1) mentis et corporis Deus auferre potest à muliere corrupta; hoc tamen ab ea removeri non poterit quòd corrupta non fuerit; sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quòd non peccaverit, et quòd charitatem non amiserit.

## ARTICULUS V. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE QUÆ NON FACIT (2).

De his etiam Sent. I, dist. 43, quæst. II, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 23, ac deinceps usque ad 30, ut et lib. III, cap. 98, et De potent. quæst. I, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præscivit et præordinavit se facturum. Sed non præscivit, neque præordinavit se facturum, nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

2. Præterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod justum est fieri. Sed Deus non debet facere quæ non facit; nec justum est ut faciat quæ non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est (3) et conveniens rebus factis. Sed rebus à Deo factis non est bonum, nec conveniens aliter esse quàm sint. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. XXVI, 53) : *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

CONCLUSIO. — Cùm Deus propter bonitatem suam agat, quæ improportionabiliter omnia à se facta excedit, nec ex natura, seu quovis in ipso habitu inexistente, limitatur ad certum ordinem rerum, sed plura et majora facere potest quàm quæ facit.

Respondeo dicendum quòd circa hoc quidam dupliciter erraverunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ (4), ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire, nisi quæ eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ oliva; ita ex operatione divina non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus (quæst. XIX, art. 3) Deum non agere ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam; neque etiam

(1) Ex parte rei nempè, sed non ex parte sui.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione rejicias hæresim Petri Abelardi dicentis : quòd Deus non potest facere nisi ea quæ facit.

(3) Juxta illud Ecclesiast. XXXIX, v. 21 : *Universa opera Domini bona valdè.*

(4) Ita existimârunt plures antiqui philosophi et hæretici quorum errores (pag. 166) retulimus.

ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate à Deo provenit, quòd alia provenire non possent. — Alii verò dixerunt quòd potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur (1). Cùm autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quàm Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quòd nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinæ sapientiæ; nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit. — Sed tamen ordo à divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiæ consistit, ut supra dictum est (quæst. XXI, art. 2), non adæquat divinam sapientiam, ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quòd tota ratio ordinis quam sapiens rebus à se factis imponit, à fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter quòd Deus potest alia facere quàm quæ facit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in nobis, in quibus potentia et essentia aliud est à voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud à sapientia, et voluntas aliud à justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, et essentia, et voluntas, et intellectus, et sapientia, et justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate justa ipsius, et in intellectu sapiente ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc vel illa, nisi fortè ex suppositione, ut dictum est (quæst. XIX, art. 3), neque sapientia Dei et justitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est (in corp. art.), nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur, ut exequens; voluntas autem, ut imperans; et intellectus et sapientia, ut dirigens; quod attribuitur potentiæ secundùm se consideratæ, dicitur Deus posse secundùm potentiam absolutam. Et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.). Quod autem attribuitur potentiæ divinæ, secundùm quòd exequitur imperium voluntatis justæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata (2). Secundùm hoc ergo dicendum est quòd Deus potest alia facere de potentia absoluta, quàm quæ præscivit et præordinavit se facturum; non tamen potest esse quòd aliqua faciat quæ non præsciverit et præordinaverit se facturum; quia ipsum facere subjacet præscientiæ et præordinationi, non autem ipsum posse quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde cùm dicitur quòd Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quòd Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et justum. Sed hoc quod dico, *conveniens et justum*, potest intelligi dupli-

(1) Ita opinati sunt insensatè Abeylardus (lib. III, introd. cap. 5), et Wiclef et Calvinus vehementer catholicos reprehendentes quòd ponant in Deo potentiam quamdam otiosam, quâ nimirum dicitur ea opera posse quæ nunquàm faciet.

(2) Potentia absoluta vocatur quâ secundùm se considerata Deus potest quidquid possibile est, aut nullam contradictionem involvit. Potentia autem ordinata aut ordinaria dicitur quâ operatur secundùm ordinem lege aliquâ præfixum, suæque voluntatis imperio constitutum.

citer : uno modo sic, quòd hoc quod dico *conveniens et justum*, priùs intelligatur conjungi cum hoc verbo, *est ;* ita quòd restringatur ad standum pro præsentibus, et sic referatur ad potentiam. Et sic falsum est quod dicitur ; est enim sensus, Deus non potest facere nisi quod modò conveniens est et justum. Si verò priùs conjungatur cum hoc verbo, *potest* (quod habet vim ampliandi), postmodum cum hoc verbo, *est*, significabitur quoddam præsens et confusum. Et erit locutio vera sub hoc sensu : Deus non potest facere, nisi id quod, si faceret, esset conveniens et justum.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas (1). Unde licèt istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

**ARTICULUS VI.** — UTRUM DEUS POSSIT MELIORA FACERE EA QUÆ FACIT (2).

De his etiam Sent. I, dist. 44, art. 1, 2 et 3, ut et Sent. III, dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæst. 2 et 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quidquid enim Deus facit, potentissimè et sapientissimè facit. Sed tantò fit aliquid melius quantò fit potentiùs et sapientiùs. Ergo Deus non potest aliquid facere meliùs quàm facit.

2. Præterea, Augustinus (Contra Maximinum, lib. III, cap. 7) sic argumentatur : « Si Deus potuit et noluit gignere filium sibi æqualem, invidus fuit. » Eâdem ratione si Deus potuit res meliores facere quàm fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata à Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum. Non ergo Deus potest aliquid facere melius quàm fecit.

3. Præterea, id quod est maximè vel valdè bonum, non potest melius fieri ; quia maximo nihil est majus. Sed, sicut Augustinus dicit (Enchir. cap. 10) : « Bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa valdè bona ; » quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum universi non potest melius fieri à Deo.

4. Præterea, homo Christus est plenus gratiâ et veritate, et Spiritum habet non ad mensuram (3), et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum ; et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros angelorum exaltata ; et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

Sed *contra* est, quod dicitur (Ephes. III, 20) quòd *Deus potest omnia facere abundantiùs quàm petimus, aut intelligimus.*

CONCLUSIO. — Non potest à Deo res eadem melior fieri substantialiter, sed accidentaliter ; potest tamen Deus quàvis re à se factâ aliam meliorem simpliciter facere.

Respondeo dicendum quòd bonitas alicujus rei est duplex ; una quidem, quæ est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantùm ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quàm ipsa sit (4), licèt possit facere aliquam aliam eâ meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium majorem ; quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentiæ substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut

(1) Alioquin potentia Dei non esset infinita.

(2) Optimismum Leibnitii et Mallebranchii non idem est ac optimismum Petri Abeylardi quod in eo articulo impugnatur. Attamen doctrina thomistica philosophorum istorum systemati favere non videtur.

(3) Juxta id quod habetur Joan. I, v. 14 quoad priora verba, et Joan. III, v. 34 quoad posteriora.

(4) Si enim rei aliquid essentiale adderetur, non esset eadem res ; v. g. si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species.

dicitur (Metaphys. lib. VIII, text. 10). Alia bonitas est (1), quæ est extra essentiam rei; sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem. Et secundùm tale bonum potest Deus res à se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo quâlibet re à se factâ potest Deus facere aliam meliorem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicitur Deum posse aliquid facere melius quàm facit, si ly *melius* sit nomen, verum est. Quâlibet enim re potest facere aliam meliorem. Eamdem verò potest facere meliorem (2) quodam modo, et quodam modo non; sicut dictum est (in corp. art.). Si verò ly *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis; sic Deus non potest facere meliùs quàm sicut facit, quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere meliùs; quia potest dare rebus à se factis meliorem modum essendi quantùm ad accidentalia, licèt non quantùm ad essentialia.

Ad *secundum* dicendum, quòd de ratione filii est quòd æquetur patri, cùm ad perfectum venerit. Non est autem de ratione creaturæ alicujus, quòd sit melior quàm à Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum à Deo, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis: sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia (3). Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et esset aliud universum melius.

Ad *quartum* dicendum, quòd humanitas Christi ex hoc quòd est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quòd est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quòd est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus (4). Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

# QUÆSTIO XXVI.

## DE DIVINA BEATITUDINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Ultimò autem post considerationem eorum quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine. Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm beatitudo Deo competat. — 2° Secundùm quid dicatur Deus esse beatus. Utrùm secundùm actum intellectûs. — 3° Utrùm ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati. — 4° Utrùm in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

### ARTICULUS I. — UTRUM BEATITUDO DEO COMPETAT (5).

De his etiam infra, quæst. LXI, art. 4, et Sent. II, dist. 1, quæst. II, art. 2 ad 4, et dist. 15, quæst. III, art. 5, ad 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 100 et 101.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo Deo non conveniat.

(1) Bonitas illa est accidentalis. Hujusmodi bonitatem Deus potest augere sine fine, id est, sic ut nunquam perveniri possit ad tantam perfectionem ut aliam adhuc rem meliorem Deus facere non possit.

(2) Potest eam facere meliorem bonitate accidentali, sed non bonitate essentiali.

(3) Vult B. Thomas quòd partes quæ sunt universo essentiales non possint fieri substantialiter meliores, manente eodem universo; sed quòd si fierent meliores secundùm substantiam, vel universum non esset æquè perfectum ac modò est, quia non æquè servaretur proportio ordinis, veluti si una pars fieret melior et non alia, vel esset universum melius, sed diversum, ut si omnes partes proportionaliter fierent meliores, sicut Deus potest eas facere.

(4) Diversimodè tamen et secundùm proportionem singulorum: nam humanitas Christi aliquo modo intrinsecam propter substantialem unionem; et propterea simpliciter: alia verò extrinsecam et habitudinalem tantùm; ac propterea secundùm quid; sed nobiliùs præ cæteris B. Virgo.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione ostendas jure à sacris litteris beatitudinem Deo attribui.

Beatitudo enim, secundùm Boetium (De cons. lib. IV, prosa 2), est « status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea, beatitudo sive felicitas est præmium virtutis, secundùm Philosophum (Eth. lib. I, cap. 9). Sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (I. Tim. VI, 15): *Quem suis temporibus ostendet Deus beatus, et solus potens Rex regum, et Dominus dominantium.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit perfectissimo modo et secundùm omnem gradum perfectionis intellectualis naturæ simpliciter perfectus, beatitudo ei quàm maximè convenit.

Respondeo dicendum quòd beatitudo maximè Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ; cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid, vel benè vel malè; et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissimè Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maximè convenit Deo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter et unitè; ut supra dictum est (quæst. IV, art. 2, et quæst. XVIII, art. 4).

Ad *secundum* dicendum, quòd esse præmium virtutis accidit beatitudini vel felicitati (1), inquantum aliquis beatitudinem acquirit; sicut esse terminum generationis accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

**ARTICULUS II.** — UTRUM DEUS DICATUR BEATUS SECUNDUM INTELLECTUM (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 16, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non dicatur beatus secundùm intellectum. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundùm essentiam, quia bonum respicit esse quod est secundùm essentiam; secundum Boetium (Lib. de hebd.). Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundùm essentiam, et non secundùm intellectum.

2. Præterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundùm voluntatem, et non secundùm intellectum.

Sed *contra* est, quod Gregorius dicit (Moral. lib. XXXII, cap. 7): « Ipse gloriosus est, qui dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est. » Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cùm igitur Deo fruamur secundùm intellectum, quia « visio est tota merces, » ut dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. XXII, cap 26), videtur quòd beatitudo dicatur in Deo secundùm intellectum.

CONCLUSIO. — Cùm beatitudo sit bonum perfectum secundùm intellectum, ipsa intellectùs operatione Deus beatus dicitur.

Respondeo dicendum quòd beatitudo, sicut dictum est (art. præc.), signi-

(1) Esse hujusmodi beatitudini convenit tantum per accidens, sed non est ei essentiale; itaque non sic in Deo existit.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione ostendas beatitudinem rectè actui intellectùs adscribi (Joan. XVII) : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum.*

ficat bonum perfectum intellectualis naturæ. Et inde est quòd sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundùm quam capit quodammodo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundùm rem, sed tantùm secundùm intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundùm intellectum; sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex illa ratione probatur quòd Deus sit beatus secundùm suam essentiam, non autem quòd beatitudo ei conveniat secundùm rationem essentiæ (1), sed magis secundùm rationem intellectûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd beatitudo, cùm sit bonum, est objectum voluntatis; objectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde secundùm modum intelligendi prius quiddam est beatitudo divina, quàm actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectûs; unde in actu intellectûs attenditur beatitudo.

## ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT BEATITUDO CUJUSLIBET BEATI (2).

De his etiam 1 2, quæst. III, art. 1, ut et Sent. IV, dist. 42, quæst. I, art. 2, quæst. I, et Cont. gent. lib. I, cap. 102, § 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 2 et 4). Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet (quæst. XI, art. 2). Cùm igitur de ratione beatitudinis sit quòd sit summum bonum, videtur quòd beatitudo non sit aliud quàm Deus.

2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ soli Deo convenit. Ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

Sed *contra*. Beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundùm illud (I. Corinth. XV, 41): *Stella differt à stella in claritate.* Sed Deo nihil est majus. Ergo beatitudo est aliquid aliud quàm Deus.

CONCLUSIO. — Deus est ipsa omnium beatorum objectiva beatitudo, non formalis nisi sui ipsius.

Respondeo dicendum quòd beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectûs. In quo duo possunt considerari; scilicet objectum actûs, quod est intelligibile; et ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo; quia ex hoc solo est aliquis beatus quòd Deum intelligit; secundùm illud Augustini (Confess. lib. V, cap. 4): « Beatus est qui te novit, etiamsi alia ignoret. » Sed ex parte actûs intelligendi beatitudo est quid creatum in creaturis beatis; in Deo autem est etiam secundùm hoc aliquid increatum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd beatitudo, quantùm ad objectum, est summum bonum simpliciter; sed quantùm ad actum, in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium à creatura.

(1) Id est ratio quâ per essentiam est beatus, non est essentia sub ratione essentiæ, sed sub ratione intellectûs actu se comprehendentis.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum quandoque à Scripturis (Cor. XV): *Stella differt à stella in claritate*, et (Joan. XIV): *In domo Patris mei mansiones multæ sunt;* quandoque autem (Gen. XV): *Ego Deus merces tua magna nimis.*

(3) In Deo enim ipsius intelligere est ejus substantia, ut patet ex quæst. XIV, art. 4.

Ad *secundum* dicendum, quòd finis est duplex; scilicet *cujus* et *quo*, ut Philosophus ipse dicit (1), scilicet ipsa res et usus rei; sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus, ut res; beatitudo autem creata, ut usus vel magis fruitio rei.

**ARTICULUS IV.** — UTRUM IN DEI BEATITUDINE OMNIS BEATITUDO INCLUDATUR (2).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. ult. § 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Præterea, quædam beatitudo secundùm quosdam consistit in rebus corporalibus; sicut voluptatibus, divitiis, et hujusmodi (3). Quæ quidem Deo convenire non possunt, cùm sit incorporeus. Ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

Sed *contra* est, quòd beatitudo est perfectio quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est (quæst. IV, art. 2). Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

CONCLUSIO. — Quidquid desiderabile est in quacumque felicitate, id omne eminenter in divina felicitate continetur.

Respondeo dicendum quòd quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine vel verâ, vel falsâ, totum eminentiùs in divina beatitudine præexistit. De contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa verò, gubernationem totius universi. De terrena verò felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et famâ, secundùm Boetium (De consol. III, pros. 10), habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam, quam divitiæ promittunt; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama verò, admirationem totius creaturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd beatitudo aliqua secundùm hoc est falsa, secundùm quòd deficit à ratione veræ beatitudinis; et sic non est in Deo. Sed quidquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum præexistit in divina beatitudine.

Ad *secundum* dicendum, quòd bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundùm modum suum.

Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

## TRACTATUS DE TRINITATE.

# QUÆSTIO XXVII.

### DE PROCESSIONE DIVINARUM PERSONARUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consideratis autem his quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, restat considerare de his quæ pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia personæ divinæ secundùm relationes originis distinguuntur, secundùm ordinem doctrinæ priùs considerandum est de origine, sive de processione; secundò de relationibus originis; tertiò de personis. — Circa processionem quæruntur quinque: 1° Utrùm pro-

(1) Colligitur ex lib. I, cap. 5 Magnorum Moralium, ubi non bonum tantùm ut cap. 2, sed usum boni *finem* vocat. Hic autem est finis *quo*.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem monstres rectè Deum in Scripturis vocari omne bonum (Ex. XXXIII): *Ostendam tibi omne bonum*.

(3) Ut suo loco expressiùs et sigillatim, cùm ex professo ea de re agitur infra I 2, quæst. II.

cessio sit in divinis. — 2° Utrùm aliqua processio in divinis generatio dici possit. — 3° Utrùm præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis. 4° Utrùm illa alia processio possit dici generatio. — 5° Utrùm in divinis sint plures processiones quàm duæ.

## ARTICULUS I. — UTRUM PROCESSIO SIT IN DIVINIS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 15, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 11, et De potent. quæst. X, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Præterea, omne procedens est diversum ab eo à quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Præterea, procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est (quæst. II, art. 3). Ergo in Deo processio locum non habet.

Sed *contra* est, quod dicit Dominus (Joan. VIII, 42) : *Ego ex Deo processi.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit super omnia intellectualis naturæ existens, nulla in eo processio est, nisi sequens intelligibilem ejus operationem, secundùm quam in ipso aliquid procedit.

Respondeo dicendum quòd divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversi diversimodè acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundùm quòd effectus procedit à causa. Et sic accepit Arius, dicens Filium procedere à Patre, sicut primam ejus creaturam ; et Spiritum sanctum procedere à Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundùm hoc neque Filius neque Spiritus sanctus esset verus Deus (2). Quod est contra id quod dicitur de Filio (I. Joan. ult. 20) : *Ut simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus.* Et de Spiritu sancto dicitur (I. Corinth. VI, 19) : *Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritûs sancti?* Templum autem habere solius Dei est. — Alii verò hanc processionem acceperunt secundùm quòd causa dicitur procedere in effectum; inquantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit (3). Et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem Filium dici, secundùm quòd carnem assumpsit ex Virgine; et eumdem dici Spiritum sanctum, secundùm quòd creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis (Joan. V, 19) : *Non potest à se facere Filius quidquam ;* et multa alia per quæ ostenditur quòd non est ipse Pater qui Filius. — Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundùm quòd est ad aliquid extra, unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed cùm omnis processio sit secundùm aliquam actionem ; sicut secundùm actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundùm actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maximè patet in intellectu; cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva

(1) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione in sensu catholico intelligas Scripturas ubicumque ponunt processionem in divinis, et quomodò trinitarios, id est Trinitatem negantes, quocumque nomine interim specialiter vocentur, confundere incipias.

(2) Processio effectûs à causa requirit quòd effectus sit essentialiter à sua causa distinctus, saltem numero.

(3) Sabellius unam tantùm agnoscebat personam divinam quæ diversa nomina sortiebatur, juxta diversas processiones in exteriorem effectum.

proveniens, et ex ejus notitia procedens (1). Quam quidem conceptionem vox significat; et dicitur *verbum cordis*, significatum verbo vocis. — Cùm autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundùm modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora; sed secundùm similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ; à quibus etiam similitudo accepta deficit à repræsentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundùm quòd est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, ut calor à calefaciente in calefactum; sed secundùm emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica ponit processionem in divinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundùm actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum. Talis autem processio (2) non est in divinis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd id quod procedit secundùm processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo à quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imò, quantò perfectiùs procedit, tantò magis est unum cum eo à quo procedit. Manifestum est enim quòd quantò aliquid magis intelligitur, tantò conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundùm hoc quòd actu intelligit, secundùm hoc fit magis unum cum intellecto. Unde cùm divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 2), necesse est quòd Verbum divinum sit perfectè unum cum eo à quo procedit, absque omni diversitate.

Ad *tertium* dicendum, quòd procedere à principio, ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii; sed procedere ut intimum, et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii (3). Cùm enim dicimus ædificatorem principium domùs, in ratione hujus principii includitur conceptio suæ artis; et includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas, ut artifex ad artificiata.

## ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUA PROCESSIO IN DIVINIS GENERATIO DICI POSSIT (4).

De his etiam Cont. gent. lib. IV, cap. 10 et 11, et Opusc. II, cap. 40, ut et Sent. I, dist. 12, art. 1, vel etiam dist. 15, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd processio quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita; et utriusque subjectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Præterea, in Deo est processio secundùm modum intelligibilem, ut dictum est (art. præc.). Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

(1) Ita Bossuetius (Discours sur l'histoire universelle et Elévations sur les mystères) et Leibnitius (Voyez ses remarques sur le livre d'un antitrinitaire anglais).

(2) Processio secundùm actionem transeuntem non est in Deo propriè, sed metaphoricè. Actionem verò immanentem ei tribuimus, tanquam quæ in eo sit propriè et formaliter.

(3) Hic B. Thomas non dicit in ratione primi principii includi quòd ipsum procedat, siquidem Pater est primum principium et ab alio non procedit, sed quòd ab eo aliquid procedat, in eoque maneat.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione ostendas jure positam fuisse generationem in divinis tum à Scripturis, tum à quatuor principalissimis conciliis.

3. Præterea, omne genitum accipit esse à generante. Esse ergo cujuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cùm igitur esse divinum sit per se subsistens, ut supra probatum est (quæst. VII, art. 1, et quæst. XI, art. 4), sequitur quòd nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. II, 7) : *Ego hodie genui te.*

CONCLUSIO. — Processio secundùm quam Verbum in divinis procedit, est generatio, non quidem communiter, sed propriè, quæ origo viventis à principio vivente conjuncto secundùm similitudinem ejusdem naturæ est.

Respondeo dicendum quòd processio Verbi in divinis dicitur generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia. Et sic generatio nihil aliud est quàm mutatio de non esse ad esse. Alio modo propriè in viventibus. Et sic generatio significat originem alicujus viventis à principio vivente conjuncto ; et hæc propriè dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed propriè quod procedit secundùm rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii ; sed solùm quòd procedit secundùm rationem similitudinis, non cujuscumque; nam vermes, qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licèt sit similitudo secundùm genus, sed requiritur ad rationem talis generationis quòd procedat secundùm rationem similitudinis in natura ejusdem speciei; sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo (1). — In viventibus igitur, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali vivente invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis, quæ est propria viventium. — Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ ; et à principio conjuncto, ut supra jam dictum est (art. præc.), et secundùm rationem similitudinis ; quia conceptio intellectûs est similitudo rei intellectæ, et in eadem natura, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4, et quæst. XIV, art. 4). Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de generatione secundùm rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectûs. Unde Verbum, quod secundùm intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo à quo procedit. Unde non propriè et completè competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est (quæst. XIV, art. 4). Unde Verbum procedens procedit ut ejusdem naturæ subsistens. Et propter hoc propriè dicitur genitum et Filius. Unde et his quæ pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinæ sapientiæ ; scilicet conceptione et partu. Dicitur

(1) Generatio definiri potest : *Origo viventis à vivente conjuncto in similitudinem naturæ specificæ.* In his verbis reperiuntur quatuor causæ ad generationem concurrentes ; causa efficiens cùm dicitur : *origo à vivente;* materialis, cùm dicitur *à vivente conjuncto;* finalis, cùm dicitur, *in similitudinem naturæ specificæ;* formalis, cùm dicitur, *in similitudinem naturæ.*

enim ex persona divinæ sapientiæ (Proverb. VIII, 24) : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram. Ante colles ego parturiebar.* Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundùm quòd in verbo nostri intellectûs invenitur similitudo rei intellectæ, licèt non inveniatur naturæ identitas.

Ad *tertium* dicendum, quòd non omne acceptum (1) est receptum in aliquo subjecto; alioquin non posset dici quòd tota substantia rei creatæ sit accepta à Deo; cùm totius substantiæ non sit aliquod subjectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis accipit esse à generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subjecto, quod repugnat subsistentiæ divini esse; sed secundùm hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi; sicut et quæcumque ad ejus perfectionem pertinent, ut supra dictum est (quæst. IV, art. 2, et quæst. XIV, art. 4).

## ARTICULUS III. — UTRUM SIT IN DIVINIS ALIA PROCESSIO A GENERATIONE VERBI (2).

De his etiam Sent. I, dist. 18, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 13, et De potent. quæst. X, art. 2, ut et Sent. I, dist. 13, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit in divinis alia processio à generatione Verbi. Eâdem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione; et sic procederetur in infinitum; quod est inconveniens. Standum est igitur in prima, ut sit una tantùm processio in divinis.

2. Præterea, in omni natura invenitur tantùm unus modus communicationis illius naturæ; et hoc ideo est, quia operationes secundùm terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundùm communicationem divinæ naturæ. Cùm igitur sit una tantùm natura divina, ut supra ostensum est (quæst. XI, art. 3), relinquitur quòd una sit tantùm processio in divinis.

3. Præterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundùm voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia à processione intellectûs intelligibili; quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est (quæst. XIX, art. 1). Ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

Sed *contra* est, quòd Spiritus sanctus procedit à Patre, ut dicitur (Joan. XV, 16). Ipse autem est alius à Filio, secundùm illud (Joan. XIV, 16) : *Rogabo Patrem meum, et alium paracletum* (3) *dabit vobis.* Ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi.

CONCLUSIO. — Præter Verbi divini processionem sequentem intelligibilem ejus operationem, alia quædam amoris processio est sequens actionem voluntatis.

Respondeo dicendum quòd in divinis duæ sunt processiones; scilicet processio Verbi, et quædam alia. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd in divinis non est processio nisi secundùm actionem quæ non tendit

(1) Esse receptum aliud est quàm esse acceptum. Esse receptum dicitur quod in aliqua materia vel subjecto recipitur; esse autem acceptum, quod accipitur ab alio, etiamsi in nulla materia vel subjecto recipiatur. Hinc nullum esse receptum est per se subsistens, dum è contra esse acceptum possit esse per se subsistens.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò demonstrari possit meritò ab omnibus Patribus orthodoxis, omnibus conciliis et symbolis duas in divinis processiones assignari juxta Scripturas.

(3) Id est *consolatorem*, ut significat græcum παράκλητος.

in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectûs et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundùm actionem intelligibilem. Secundùm autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio; scilicet processio amoris, secundùm quam amatum est in amante (1); sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quæ est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 3 et 4), quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quæ non est ad extra, communicatur divina natura; non autem aliæ naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectûs est quòd processiones quæ sunt secundùm actionem utriusque, se habeant secundùm quemdam ordinem; non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium à quo procedit, licèt in divinis sit eadem substantia intellectûs et conceptio intellectûs; ita, licèt in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quòd non procedat nisi à conceptione intellectûs, habet ordinis distinctionem processio amoris à processione Verbi in divinis.

## ARTICULUS IV. — UTRUM PROCESSIO AMORIS IN DIVINIS SIT GENERATIO (3).

De his etiam Sent. I, dist. 13, art. 3, et Cont. gent. lib. IV, cap. 23.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudinem naturæ in viventibus, dicitur generatum, et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudinem naturæ; aliàs esset extraneum à natura divina, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

2. Præterea, sicut similitudo est de ratione Verbi, ita est etiam de ratione amoris. Unde dicitur (Eccles. XIII, 19), quòd *omne animal diligit simile sibi*. Si igitur ratione similitudinis Verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quòd amori procedenti convenit generari.

3. Præterea, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet quòd præter hoc nomen commune habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quòd processio amoris in divinis sit generatio.

Sed *contra* est, quòd secundùm hoc sequeretur quòd Spiritus sanctus

(1) Per actum voluntatis rem aliquam amantis, producitur aliquid in voluntate, non quod sit objectum ejus intrinsecum, vel similitudo rei amatæ, sed quod sit terminus volitionis intrinsecus; qui nihil est aliud quàm impulsus, seu affectio et propensio voluntatis in rem amatam, et secundùm hoc amatum dicitur esse in amante.

(2) Ita ratiocinantur Tatianus, Athenagoras, sanctus Irenæus, sanctus Cyrillus, Tertullianus, sanctus Basilius, sanctus Athanasius, præcipuè sanctus Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 12, et lib. XV, cap. 17), et ferè omnes theologi.

(3) Hinc habes quomodò ex ratione ostendas jure in symbolo sancti Athanasii de Spiritu sancto dici: quòd non est genitus, sed procedens, et à concilio Toletano primo in assertione fidei contra priscillianistas: *Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus paracletus, sed à Patre Filioque procedens.*

qui procedit ut amor, procederet ut genitus. Quod est contra illud Athanasii (in suo symb. fidei) : *Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

CONCLUSIO. — Cùm processio amoris non sit secundùm rationem similitudinis, ea minimè generatio est; et quod procedit in ea, non genitus seu Filius, sed Spiritus est.

Respondeo dicendum quòd processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quòd intellectus sit in actu per hoc quòd res intellecta est in intellectu secundùm suam similitudinem. Voluntas autem fit in actu, non per hoc quòd aliqua similitudo voliti sit in voluntate; sed ex hoc quòd voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam (1). Processio igitur quæ attenditur secundùm rationem intellectûs, est secundùm rationem similitudinis; et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundùm rationem voluntatis, non consideratur secundùm rationem similitudinis, sed magis secundùm rationem impellentis et moventis in aliquid; et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut Filius, sed magis procedit ut Spiritus. Quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur; prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processionis, vel illius, secundùm quam una distinguatur ab alia; sed oportet quòd propria ratio hujus vel illius processionis accipiatur secundùm ordinem unius processionis ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundùm rationem voluntatis et intellectûs. Unde secundum horum propriam rationem utraque processio in divinis sortitur nomen, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Et inde est quòd procedens per modum amoris, et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur *natum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo aliter pertinet ad Verbum, et aliter ad amorem. Nam ad Verbum pertinet, inquantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ; sicut genitum est similitudo generantis. Sed ad amorem pertinet, non quòd ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quòd amor sit genitus, sed quòd genitum sit principium amoris.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra (quæst. XIII, art. 1). Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen nisi generationis. Unde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine, sed potest nominari *spiratio*, quia est processio Spiritûs.

(1) Non repugnat quod articulo præcedenti dictum est : *Per amoris processionem amatum esse in amante*, siquidem hæc verba in hoc sensu intelligenda sunt, ut annotavimus.

(2) Discrimen generationis Filii à processione Spiritûs sancti quidam Patres investigabile dixerunt. Ita sanctus Augustinus (cont. Maxim. lib. III, cap. 14), sanctus Athanasius (Epist. ad Serapion.), Nazianzenus (Orat. XXXVII, Damascenus (lib. I, cap. 10 et alii. Hoc tamen non obstitit quominùs hujus discriminis rationes inquisiverint et eas ut probabiles proposuerint. Quidam enim dixerunt Spiritum sanctum non esse Filium, ne, cùm à duobus procedat, putaretur procedere ex patre et matre, ut inter homines; alii, quia processit ut datus, non ut natus; alii, ne si duo essent in Deo filii, cogitaretur in Deo infinita multitudo filiorum, ut inter homines; alii, ne Spiritus sanctus diceretur Patris æterni nepos. Has rationes et alias similes refert Petavius (De Trin. lib. VII, cap. 13).

## ARTICULUS V. — UTRUM SINT PLURES PROCESSIONES IN DIVINIS QUAM DUÆ (1)

De his etiam infra, quæst. XXVIII, art. 4, et quæst. XXXVII, art. 1, quæst. XLI, art. 6, et De potent. quæst. X, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sint plures processiones in divinis quàm duæ. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundùm intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duæ processiones, videtur quòd tertia sit accipienda secundùm potentiam.

2. Præterea, bonitas maximè videtur esse principium processionis, cùm bonum dicatur esse diffusivum sui (2). Videtur igitur quòd secundùm bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea, major est fœcunditatis virtus in Deo quàm in nobis. Sed in nobis non est tantùm una processio Verbi, sed multæ; quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum; et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quàm duæ.

Sed *contra* est, quòd in Deo non sunt nisi duo procedentes; scilicet Filius et Spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantùm duæ processiones.

CONCLUSIO. — **Cùm processiones in divinis sequantur actiones immanentes, quæ in natura intellectuali et divina sunt tantùm duæ, intelligere et velle; duæ duntaxat processiones sunt in divinis, Verbi et amoris.**

Respondeo dicendum quòd processiones in divinis accipi non possunt, nisi secundùm actiones quæ in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ; scilicet *intelligere* et *velle*. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem; neque totaliter est remotum à genere actionum quæ sunt ad extra. Nam *sentire* perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo nisi Verbi et amoris.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd potentia est principium agendi in aliud (3). Unde secundùm potentiam accipitur actio *ad extra*. Et sic, secundùm attributum potentiæ non accipitur processio divinæ personæ, sed solùm processio creaturarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum, sicut dicit Boetius (Lib. de hebdomad.), pertinet ad essentiam, et non ad operationem; nisi fortè sicut objectum voluntatis (4). Unde cùm processiones divinas secundùm aliquas actiones necesse sit accipere, secundùm bonitatem, et hujusmodi alia attributa, non accipiuntur aliæ processiones, nisi Verbi et amoris, secundùm quòd Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra habitum est (quæst. XIV, art. 5, et quæst. XIX, art. 5), Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult (5). Unde in eo non potest esse processio Verbi ex Verbo, neque amoris ex amore. Sed est in eo solùm unum Verbum perfectum, et unus amor perfectus. Et in hoc ejus perfecta fœcunditas manifestatur.

(1) Fide certum est in divinis solùm esse duas personas procedentes; hinc plures processiones quàm duas non concedendum est; alioquin sequeret quòd in divinis non sit personarum trinitas, sed ut minimum quaternitas.

(2) Colligitur ex sancto Dionysio (lib. De divinis nominibus, cap. 4).

(3) Ac proindè potentia non est principium actionis manentis in agente.

(4) Bonum non est principium processionis ut actio, sed est principium productionis, ut objectum voluntatis, inquantum Deus amando bonitatem suam producit Spiritum sanctum, sicut et intelligendo veritatem suam producit Verbum.

(5) Verbum intellectûs divini, utpotè infinitum, est conceptioni et scientiæ Patris quam exhausit adæquatum, ideo est unum et perfectum, et ita est de amore divino.

# QUÆSTIO XXVIII.

## DE RELATIONIBUS DIVINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de relationibus divinis. Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales. — 2° Utrùm illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecùs affixæ. — 3° Utrùm possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ ad invicem. — 4° De numero harum relationum.

### ARTICULUS I. — UTRUM IN DEO SINT ALIQUÆ RELATIONES REALES (1).

De his etiam Sent. I, dist. 26, quæst. II, art. 1, et iterum dist. 33, art. 1, in corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 14, et De potent. quæst. II, art. 6, et quæst. VIII, art. 1, et Opusc. III, cap. 33.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boetius (Lib. de Trin. in med.) quòd « cùm quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam quæ prædicari possunt; ad aliquid verò omnino non potest prædicari. » Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Præterea, dicit Boetius in eodem lib. (circa fin.) quòd « similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum sanctum, ut ejus quod est idem ad id quod est idem. » Sed hujusmodi relatio est rationis tantùm; quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ pònuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantùm.

3. Præterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cùm dicitur, Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantùm. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis, et eâdem ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

4. Præterea, generatio in divinis est secundùm intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectûs, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quæ dicuntur in divinis secundùm generationem, sunt relationes rationis tantùm.

Sed *contra* est, quòd pater non dicitur nisi à paternitate, et filius à filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quòd Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundùm rationem intelligentiæ tantùm; quod est hæresis Sabelliana (2).

CONCLUSIO. — Relationes in divinis, cùm sint secundùm processiones in identitate naturæ, reales quasdam in divinis esse relationes necessarium est.

Respondeo dicendum quòd relationes quædam sunt in divinis realiter. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd solùm in his quæ dicuntur *ad aliquid*, inveniuntur aliqua secundùm rationem tantùm, et non secundùm rem. Quod non est in aliis generibus (3), quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundùm propriam rationem significant aliquid alicui inhærens (4); ea verò quæ dicuntur *ad aliquid*, significant secundùm pro-

(1) Relationum in divinis realitas ad fidem pertinet. Hæc à symbolo sancti Athanasii veritas declaratur : *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritûs sancti.* Item à papa Innocentio III sic definitur : *Hæc sancta Trinitas secundùm communem essentiam individua : et secundùm proprietates*, id est relationes, *personales discreta.* Item à concilio Toletano (XI, can. 1) sic : *In relationis personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus sanctus ad utrosque refertur.* Dicit quoque concilium Florentinum : *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.*

(2) Quæ scilicet eumdem esse Patrem Filium et Spiritum sanctum asserebat; ut notat Augustinus (lib. De hæres. hæres. 41).

(3) Hic agitur de decem generibus aut prædicamentis in quæ ens dividi solet.

(4) Nam quantitas hoc ipso quo est quantitas aliquid ponit in re, et similiter qualitas, maltòque magis substantia ; sed relatio, ut talis, non significat aliquam rem quæ vel per se sit, aut alteri insit; duntaxat significat respectum ad aliud.

priam rationem solùm respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliquæ res secundùm suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, et invicem inclinationem habent. Et hujusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii; et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando verò respectus significatus per ea quæ dicuntur *ad aliquid*, est tantùm in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri. Et tunc est relatio rationis tantùm; sicut cùm comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus. Cùm autem aliquid procedit à principio ejusdem naturæ, necesse est quòd ambo, scilicet procedens, et id à quo procedit, in eodem ordine conveniant; et sic oportet quòd habeant reales respectus ad invicem. Cùm igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ, ut ostensum est (quæst. præc. art. 2 et 4), necesse est quòd relationes, quæ secundùm processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *ad aliquid* dicitur omnino non prædicari in Deo secundùm propriam rationem ejus quod dicitur *ad aliquid;* inquantum scilicet propria ratio ejus quod *ad aliquid* dicitur; non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non autem per hoc excludere voluit quòd relatio non esset in Deo; sed quòd non prædicaretur per modum inhærentis (1), secundùm propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad *secundum* dicendum, quòd relatio quæ importatur per hoc nomen, *idem*, est relatio rationis tantùm, si accipiatur simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum, secundùm aliquas ejus duas considerationes. Secùs autem est, cùm dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis, vel speciei. Boetius igitur relationes quæ sunt in divinis assimilat relationi identitatis (2), non quantùm ad omnia, sed quantùm ad hoc solùm quòd per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm creatura procedit à Deo in diversitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3 et 4, et quæst. XIV, art. 8). Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturæ continentur sub ordine divino, et in earum natura est quòd dependeant à Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem natura; unde non est similis ratio.

Ad *quartum* dicendum est, quòd relationes quæ consequuntur solam operationem intellectûs, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantùm, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas (3). Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectûs, quæ sunt inter Verbum intellectualiter procedens, et illud à quo procedit, non sunt relationes rationis tantùm, sed rei; quia et ipse intellectus et ratio est quædam res; et

(1) Relationes de Deo non prædicantur per modum inhærentis, sive ut aliquid existens in Deo, sed prædicantur per modum ad aliud se habentis.

(2) Relatio quæ est in divinis personis, ait D. Thomas, habet quidem similitudinem cum relatione identitatis, si unitas essentiæ consideretur. Sed si consideretur origo unius ab altero in eadem natura, ex hoc relationes prædictas oportet esse reales (De pot. quæst. VIII, art. I ad I).

(3) Relationes istas adinvenit per ratiocinationem res intellectas inter se comparando.

comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

**ARTICULUS II. — UTRUM RELATIO IN DEO SIT IDEM QUOD SUA ESSENTIA (1).**

De his etiam Sent. I, dist. 33, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 14, et De potent. quæst. VIII, art. 2, et quodl. VI, art. 1, et Opusc. IX, quæst. VI, et Joan. XVI, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd relatio in Deo non sit idem quòd sua essentia. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. V, cap. 5) quòd « non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundùm substantiam. » Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium; sed hæc non secundùm substantiam dicuntur. Ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. VII, cap. 1): « Omnis res quæ relativè dicitur, est etiam aliquid excepto relativo (2), sicut homo dominus, et homo servus. » Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud à relationibus.

3. Præterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in Prædicamentis (cap. Ad aliquid). Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quòd esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere. Quod repugnat perfectioni divini esse; quod est maximè absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4, et quæst. IV, art. 2). Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed *contra*. Omnis res quæ non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura; et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda. Contra quod in præfatione (3) cantatur: *Et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas.*

CONCLUSIO. — Relatio realiter in Deo existens, idem est essentiæ secundùm rem; non differt autem nisi secundùm rationem; quòd relatio importat respectum ad oppositum, essentia autem non.

Respondeo dicendum quòd circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodùm in Rhemensi concilio (4) revocasse. Dixit enim quòd relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecùs affixæ. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse, quod competit unicuique ipsorum secundùm quòd est accidens; et hoc communiter in omnibus est inesse subjecto. Accidentis enim esse est inesse. Aliud, quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus à relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundùm comparationem ad subjectum; nam quantitas dicitur mensura substantiæ; qualitas verò dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundùm comparationem ad illud in quo est (5), sed secundùm

(1) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione convincas hæresim Gilberti cognomento Porretani dicentis : Relationes in divinis esse tantùm assistentes, sive extrinsecas. Unde secundùm ejus dictum relationes realiter in Deo existentes non erant idem secundùm rem, quod ipsa essentia.

(2) Hoc est, habet aliquod esse præter ipsam relationem, vel præter esse relativum.

(3) Nempe de Trinitate inter novem præfationes à Pelagio papa II recensitas, *quas longa retro vetustas* (inquit) *in Ecclesia romana observavit;* dist. 1 De consecrat. in Decretis, cap. *Invenimus.*

(4) Sub Eugenio III, personaliter præsidente, ut testatur Gauffredus abbas qui cum sancto Bernardo acerrimè contra Gilbertum ipsum disceptante adfuit.

(5) Aliorum generum propriæ rationes significant rem in ordine ad subjectum; relationis autem non in ordine ad subjectum, sed ad terminum.

comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundùm id quòd relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecùs affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si verò consideretur relatio secundùm quòd est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantùm. Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundùm quòd transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto; sed quidquid in Deo est, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte quâ relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ divinæ, idem omnino ei existens. In hoc verò quòd ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum (1). Et sic manifestum est quòd relatio realiter existens in Deo est idem essentiæ secundùm rem, et non differt nisi secundùm intelligentiæ rationem; prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quòd in Deo non est aliud esse relationis et essentiæ, sed unum et idem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verba illa Augustini non pertinent ad hoc quòd paternitas, vel alia relatio quæ est in Deo, secundùm esse suum, non sit idem quod divina essentia; sed quòd non prædicatur secundùm modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur; sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantùm esse prædicamenta in divinis; quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundùm suum esse, quàm secundùm proprii generis rationem. Nihil autem quod est in Deo potest habere habitudinem ad id in quo est vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relativè, non solùm est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum; ita et in Deo: sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura præter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res. In Deo autem non est alia res, sed una et eadem, quæ non perfectè exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra (quæst. XIII, art. 2) cùm de divinis nominibus agebatur, quòd plus continetur in perfectione divinæ essentiæ quàm aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur, quòd in Deo, præter relationem, sit aliquid aliud secundùm rem; sed solùm consideratâ nominum ratione (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd si in perfectione divina nihil plus contineretur quàm quod significat nomen relativum, sequeretur quòd esse ejus esset imperfectum; utpote ad aliquid aliud se habens: sicut si non contineretur ibi plus quàm quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est major quàm quod significatione alicujus nominis comprehendi possit; non sequitur, si nomen relativum vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum (3), quòd divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est (quæst. IV, art. 2).

(1) Non ad oppositum essentiæ, quod nullum esse potest, sed ad oppositum relationis.

(2) Sive aliud secundùm solam considerationem quâ nomina inter se distinguuntur; quia nomen relationis dicit aliquid secundùm se quod essentiæ nomine non continetur.

(3) Quantùm ad modum ipsum significandi ex propria nominis ratione.

## ARTICULUS III. — UTRUM RELATIONES QUÆ SUNT IN DEO, REALITER AB INVICEM DISTINGUANTUR (1).

De his etiam infra, quæst. XXX, art. 1, et De potent. quæst. II, art. 5 et 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem (2). Sed omnis relatio in Deo existens, est idem secundùm rem cum divina essentia. Ergo relationes secundùm rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea, sicut paternitas et filiatio secundùm nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter hujusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiæ divinæ. Ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Præterea, in divinis non est distinctio realis nisi secundùm originem (3). Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed *contra* est, quod dicit Boetius (Lib. de Trinit. versùs finem) quòd « substantia in divinis continet unitatem; relatio multiplicat trinitatem. » Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis Trinitas realis, sed rationis tantùm; quod est Sabelliani erroris (4).

CONCLUSIO. — Distinguuntur reales relationes in Deo realiter, non quidem secundùm absolutum, sed respectivum.

Respondeo dicendum quòd ex eo quòd aliquid alicui attribuitur, oportet quòd attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius; sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quòd attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundùm quem aliquid alteri opponitur relativè. Cùm igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.), oportet quòd realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem (5). Unde oportet quòd in Deo sit realis distinctio; non quidem secundùm rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundùm rem relativam (6).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, secundùm Philosophum (Physic. lib. III, text. 21), argumentum illud, quòd *quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem,* tenet in his quæ sunt idem re et ratione; sicut tunica et indumentum; non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quòd licèt actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quòd actio et passio sint idem; quia in actione importatur respectus, ut à quo est motus in mobili; in passione verò, ut qui est ab alio. Et similiter, licèt paternitas sit idem secundùm rem cum essentia divina, et similiter filiatio; tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem convinceas tanquam in radice hæresim sabellianam dicentem, quòd in divinis Trinitas est rationis, non realis; quæ damnata fuit à concilio primo Nicæno et à concilio Romano sub sancto Sylvestro papa.

(2) Ex vulgari axiomate philosophico quod ex lib. VII Topicorum, cap. 1 colligi potest.

(3) Vel secundùm unius ab alio processionem, quia non potest idem esse procedens, et id à quo procedit, nec procedere quidquam à seipso.

(4) Nominibus dumtaxat vel secundùm habitudinem quamdam personas distinguentis, ut superiùs notatum est.

(5) Hinc notandum B. Thomam non asserere quòd omnes relationes divinæ realiter distinguantur, sed solùm illæ inter quas realis oppositio invenitur; nam paternitas et spiratio non realiter distinguuntur, uti nec filiatio et spiratio.

(6) Hujus articuli doctrina ad fidem pertinet. Fides enim docet esse veram et realem Trinitatem; *sola autem relatio,* ut in conc. Florent. sess. XVIII dicitur, *apud omnes tam græcos quàm latinos doctores divinâ processione personas multiplicat.*

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem (1). Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis relationes, propriè loquendo, non oriantur vel procedant ab invicem; tamen accipiuntur per oppositum, secundùm processionem alicujus ab alio.

**ARTICULUS IV. — UTRUM IN DEO SINT TANTUM QUATUOR RELATIONES REALES; SCILICET PATERNITAS, FILIATIO, SPIRATIO, ET PROCESSIO (2).**

De his etiam infra, quæst. XXX, art. 1 in corp. et art. 2 tum in corp. tum ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sint tantùm quatuor relationes reales; scilicet paternitas, filiatio, spiratio, et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum; quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solùm quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundùm processionem intelligibilem Verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo ab æterno, ut supra dictum est (quæst. XV, art. 1). Non autem distinguuntur ab invicem nisi secundùm respectum ad res, ut supra dictum est (quæst. XV, art. 2). Ergo in Deo sunt multò plures relationes æternæ.

4. Præterea, æqualitas et similitudo et identitas sunt relationes quædam; et sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo, quàm quæ dictæ sunt.

5. Sed *contra* videtur quòd sint pauciores. Quia secundùm Philosophum (Physic. lib. III, text. 21 ut sup.): « Eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas. » Unde videtur quòd pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

CONCLUSIO. — In Deo quatuor tantùm reales relationes sunt : paternitas, filiatio, spiratio, et processio; quæ solæ realiter in Deo sunt, et intrinsecè.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Met. lib. V, text. 20), relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et hujusmodi. Cùm autem quantitas non sit in Deo, est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus (De Trin. lib. I, cap. 1), relinquitur quòd realis relatio in Deo esse non possit nisi super actionem fundata : non autem super actiones secundùm quas procedit aliquid extrinsecum à Deo; quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 7). Unde relinquitur quòd relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundùm actiones (3), secundùm quas est processio in Deo non extra, sed intra. Hujusmodi autem processiones sunt duæ tantùm, ut supra dictum est (quæst. XXVII, art. 5) quarum una accipitur secundùm actionem intellectùs, quæ est processio Verbi; alia secundùm actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundùm quamlibet autem processionem oportet duas accipere relatione oppositas, quarum una sit procedentis à principio, et alia ipsius principii Processio autem Verbi dicitur generatio secundùm propriam rationem quâ

(1) Illud causa est quòd sicut non realiter ab essentia distinguuntur, ita nec inter se realiter distinguuntur.

(2) Hujus articuli doctrina est certa et apud theologos communiter recepta. Hinc in radice evellitur error eorum qui tres personas in divinis negant. Si enim paternitas ibi est, ergo Pater; si filiatio, ergo Filius; si processio, ergo Spiritus sanctus. Si spiratio, ergo Pater et Filius unicâ illâ spiratione spirant Spiritum sanctum

(3) Id est secundùm actiones immanentes.

competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio verò procedentis à principio dicitur filiatio. Processio verò amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est (quæst. XXVII, art. 4); unde neque relationes quæ secundùm ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii nujus processionis, *spiratio;* relatio autem procedentis, *processio;* quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in his in quibus differunt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio et scientiæ ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum; quia intelligendo se, intelligit omnia alia; et eâdem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo hujusmodi relationes non sunt reales; sicut neque relatio ejusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis; quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cùm enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur Verbum.

Ad *secundum* dicendum, quòd in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere (2); et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantùm omnia intelligit.

Ad *tertium* dicendum, quòd respectus ideales (3) sunt intellecti à Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quòd sint plures relationes in Deo, sed quòd Deus cognoscat plures relationes.

Ad *quartum* dicendum, quòd æqualitas et similitudo (4) in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantùm; ut infra patebit (quæst. XLII, art. 3 ad 4).

Ad *quintum* dicendum (5), quòd via est eadem ab uno termino ad alterum, et è converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quòd eadem sit relatio patris ad filium, et è converso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

## QUÆSTIO XXIX.

### DE PERSONIS DIVINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Præmissis autem his quæ de processionibus et relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis. — Et primò secundùm considerationem absolutam; et deinde secundùm comparativam. Oportet autem absolutè de personis, primò quidem in communi considerare, deinde de singulis personis. — Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur: 1° Quidem significatio hujus nominis, persona. 2° Verò, numerus personarum. 3° Ea quæ conse-

(1) Dicuntur autem *spiratio* et *processio* ad origines, non ad relationes pertinere (ut hic additur) quoad modum significandi, quia nomen spirationis actionem vel passionem significat, indeque spiratio activa vel passiva denominatur; ut et nomen processionis emanationem dicit. Sed quoad rem significatam et quoad usum vocis ambo nomina illa relationes notant.

(2) Quia nempe directo actu intelligit lapidem per proprium speciem ejus impressam sibi et ab ipso immissam; sed se intelligere lapidem intelligit actu reflexo tantùm quasi per quamdam resultantiam primi actûs quo lapidem intelligebat ut objectum proprium ac directum.

(3) Relatio ideæ ad res non est in Deo realis, sed rationis; ac proinde nihil aliud est quàm respectus à Deo intellectus.

(4) Relatio identitatis unum tamùm habet extremum; relatio autem similitudinis et æqualitatis habet in utroque extremo unum idemque fundamentum, scilicet divinam essentiam quæ in omnibus personis est omnino eadem.

(5) Argumenti ad oppositum negandum est consequens.

quuntur numerum personarum, vel ei opponuntur; ut diversitas et similitudo et hujusmodi. 4° Verò, ea quæ pertinent ad notitiam personarum. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° De definitione personæ. — 2° De comparatione personæ ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. — 3° Utrùm nomen personæ competat in divinis. — 4° Quid ibi significet.

## ARTICULUS I. — DE DEFINITIONE PERSONÆ.

De his etiam part. III, quæst. II, art. 2 in corp. ut et Sent. I, dist. 25, art. 1, et De potent. quæst. IX, art. 1, et De unione Verbi, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd incompetens sit definitio personæ, quam Boetius assignat in libro (De duabus naturis); quæ talis est : *Persona est rationalis naturæ individua substantia.* Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea, *substantia* prout ponitur in definitione personæ aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda (1). Si pro substantia prima, superfluè additur individua; quia substantia prima est substantia individua. Si verò stat pro substantia secunda, falsò additur; et est oppositio in adjecto. Nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species. Ergo definitio est malè assignata.

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio si quis diceret : « Homo est species animalis; quia *homo* est nomen rei, et *species* est nomen intentionis. Cùm igitur persona sit nomen rei (significat enim substantiam quamdam rationalis naturæ), inconvenienter *individuum,* quod est nomen intentionis (2), in ejus definitione ponitur.

4. Præterea, natura est « principium motûs et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens; » ut dicitur (Physic. lib. II, text. 3). Sed persona est in rebus immobilibus; sicut in Deo et in angelis. Non ergo in definitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est *rationalis naturæ individua substantia.* Non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur.

Sed *contra* est auctoritas prædicta Boetii.

CONCLUSIO. — Persona est rationalis naturæ individua substantia.

Respondeo dicendum quòd licèt universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiæ. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia. Dicitur enim hæc albedo, inquantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis; dicuntur enim hypostases vel primæ substantiæ. — Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actûs; et non solùm aguntur, sicut alia, sed per se agunt. Actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias, quoddam speciale nomen habent singularia rationalis

(1) Substantia prima ea est quæ primum et maximè dicitur. Aristoteles vocat individua primas substantias, quia individua sunt maximè substantiæ; omnis enim substantia duo dicit : scilicet subsistere in se et substare accidentibus, utrumque principaliùs individuis convenit. Genera verò et species solùm substantias secundas vocat, quòd non subsistant nisi in individuis, cum quibus identificantur, ut species humana in Socrate vel Platone.

(2) Juxta logicos terminus intentionis dividitur in terminum primæ intentionis et secundæ intentionis. Terminus primæ intentionis est qui significat rem secundùm statum quem habet à parte rei, ut *homo* et *leo;* terminus secundæ intentionis est qui significat rem secundùm aliquem statum quem recipit ab intellectu, ut *individuum, genus et species,* et ita in hoc loco dicitur.

naturæ; et hoc nomen est *persona*. Et ideo in prædicta definitione personæ ponitur *substantia individua;* inquantum significat singulare in genere substantiæ; additur autem *rationalis naturæ,* inquantum significat singulare in rationalibus substantiis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest. Et sic Philosophus (in lib. de Prædic. cap. *de Substantia*) definit substantiam primam; et hoc modo definit Boetius personam.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm quosdam substantia in definitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis (2). Neque tamen superfluè additur, *individua;* quia nomine *hypostasis* vel substantiæ primæ excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quòd homo communis sit hypostasis; neque etiam quòd manus, cùm sit pars. Sed per hoc quòd additur *individua,* excluditur à persona ratio assumptibilis (3). Humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta à digniori (4); scilicet à Verbo Dei. Sed meliùs dicendum est quòd substantia accipitur communiter prout dividitur per primam et secundam; et per hoc quòd additur, *individua,* trahitur ad standum pro substantia prima (5).

Ad *tertium* dicendum, quòd quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; putà si quis diceret : Ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundùm quòd accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen *individuum* ponitur in definitione personæ, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

Ad *quartum* dicendum, quòd secundùm Philosophum (Met. lib. v, text. 5) nomen naturæ primò impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia hujusmodi generatio est à principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motùs. Et sic definitur natura (Physic. lib. II, text. 3). Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quàm forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hìc natura. Unde Boetius ibidem dicit quòd « natura est unumquodque informans specifica differentia. » Specifica enim differentia est quæ complet definitionem, et sumitur à propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quòd in definitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur

(1) Ex his intelligi potest ad rationem personæ quinque requiri : 1° quòd sit in genere substantiæ; 2° quòd sit natura intellectualis; 3° quòd sit ens completum; 4° quòd sit incommunicabilis; 5° quòd subsistat per se separatim ab aliis, hoc est in nullo alio supposito à quo sustentetur.

(2) Juxta usum nominis pro persona receptum.

(3) Id est ejus quod ab alio assumi potest.

(4) Ita assumpta est in personam divinam ut per se non existat. Insuper non est incommunicabilis, cùm communicetur supposito divino, possitque etiam aliis suppositis communicari, siquidem non est impossibile quòd duæ vel tres personæ divinæ unam naturam humanam assumant, ut docet B. Thomas (III. part. quæst. III, art. 6).

(5) Ut *substantia* nempe quasi loco generis in hac definitione accipiatur; *individua* verò quasi loco differentiæ significationem genericam determinantis, non obstante quòd videatur esse nomen intentionis tantùm, et non proprìè nomen rei; ut in adjunctis explicatur.

nomine *naturæ* quàm *essentiæ*, quæ sumitur ab esse quod est communissimum.

Ad *quintum* dicendum, quòd anima est pars humanæ speciei. Et ideo, licèt sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis, vel substantia prima; sicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personæ, neque nomen (1).

**ARTICULUS II.** — UTRUM PERSONA SIT IDEM QUOD HYPOSTASIS, SUBSISTENTIA, ET ESSENTIA (2).

De his etiam Sent. I, dist. 25, art. 3, et De potent. quæst. IX, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd persona sit idem quòd hypostasis, subsistentia, et essentia. Dicit enim Boetius (Lib. De duabus naturis) quòd « Græci naturæ rationalis individuam substantiam hypostaseos nomine vocaverunt. » Sed hoc etiam apud nos significat nomen *personæ*. Ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

2. Præterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias. Quod non esset, nisi persona et subsistentia idem significarent. Ergo idem significant persona et subsistentia.

3. Præterea, Boetius dicit in Com. prædicamentorum quòd οὐσία (quod est idem quod essentia) significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiæ; quod et *hypostasis* et *persona* dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

4. Sed *contra* est, quod Boetius dicit (Lib. De duabus naturis) quòd « genera et species subsistunt tantùm; individua verò non subsistunt tantùm, verùm etiam substant. » Sed à subsistendo dicuntur *subsistentiæ*, sicut à substando *substantiæ*, vel *hypostases*. Cùm igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, hypostases vel personæ non sunt idem quod subsistentiæ.

5. Præterea, Boetius dicit in Com. prædicamentorum quòd « hypostasis dicitur materia; οὐσίωσι; autem, id est subsistentia, dicitur forma. » Sed neque forma, neque materia potest dici persona. Ergo persona differt à prædictis.

CONCLUSIO. — Persona in genere rationalium substantiarum id significat, quod in toto genere substantiarum subsistentia, res naturæ, substantia seu hypostasis.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Met. lib. v, text. 15, *substantia* dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei quam significat definitio; secundùm quod dicimus quòd definitio significat substantiam rei. Quam quidem substantiam Græci οὐσίαν vocant; quod nos essentiam dicere possumus (3). Alio modo dicitur substantia subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo, nominari potest nomine significante intentionem;

(1) Similia D. Doctor habet (quæst. LXXV, art. 4 ad 2, et De potent. quæst. IX, art. 2 ad 14) ut non recipiatur quod Sententiarum Magistro visum fuit, animam rationalem à corpore separatam esse personam.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem convincas ignorantiam ponentium hypostasim et subsistentiam in natura intellectuali non esse idem cum persona, et quomodò per eamdem rationem irridere valeas ponentes hanc hæresim quòd in Christo sunt duæ subsistentiæ.

(3) Substantia usurpata est quandoque pro persona et hypostasi: quandoque pro natura seu essentia. Hinc Patres concilii Antioch. dixerunt tres substantias, ut refert Hilar. (lib. De synod.); dum è contra sanctus Augustinus (De Trin. lib. v, cap. 8) scribens substantiam et essentiam latinis idem significare docet tres in Deo esse substantias negandum.

et sic dicitur suppositum (1). Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt : *res naturæ*, *subsistentia*, et *hypostasis;* secundùm triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundùm enim quòd per se existit, et non in alio, vocatur *subsistentia* (2). Illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio sed in se existunt. Secundùm verò quòd supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur *res naturæ;* sicut hic homo est res naturæ humanæ. Secundùm verò quòd supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *substantia*. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *hypostasis* apud Græcos ex propria significatione nominis habet quòd significet quodcumque individuum substantiæ; sed ex usu loquendi habet quòd sumatur pro individuo rationalis naturæ, ratione suæ excellentiæ (4).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Græci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiæ, quod secundùm proprietatem significationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos, cùm quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre *subsistentiam* (5), quàm *substantiam*.

Ad *tertium* dicendum, quòd essentia propriè est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solùm formam, nec solùm materiam; sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personæ. Anima enim et caro et os sunt de ratione hominis; sed hæc anima, et hæc caro, et hoc os sunt de ratione hujus hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiæ principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma; ut supra dictum est (quæst. III, art. 3), cùm de simplicitate divina ageretur.

Ad *quartum* dicendum, quòd Boetius dicit genera et species subsistere, inquantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo quòd sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis; non quòd ipsæ species vel genera subsistant; nisi secundùm opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere à singularibus. Substare verò competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum et specierum.

Ad *quintum* dicendum est, quòd individuum compositum ex materia et forma habet quòd substet accidenti, ex proprietate materiæ. Unde et

(1) Suppositum logicè sumitur pro subjecto propositionis, Suppositum susceptum physicè, ut ait Gondin, est concretum subsistentiæ ut vivens est concretum vitæ.

(2) Subsistentia, ut vox ipsa indicat (*in se ipso sistentia*), est actualitas quâ natura ita sustentatur in se ipsa ut non egeat communicari alteri ad essendum et operandum.

(3) Hinc ad hæc tria persona se habet sicut minùs commune. Omnis enim persona est res naturæ, et subsistentia, et hypostasis, sed non è converso, cùm extra naturam rationalem inveniatur hypostasis et alia hujusmodi.

(4) Quare de irrationalibus hypostasin Græci non dicant (ait Boetius) hæc ratio est, quoniam hoc nomen melioribus applicatum est, ut id quod est excellentius etiam hypostasis vel substantiæ vocabulis discerneretur.

(5) In concilio Romano apud Theodoretum (lib. V, cap. 22) *subsistentia* pro essentia sumitur. Attamen si propriè et juxta modum loquendi usitatum accipiatur *subsistentia*, idem sonat ac persona. Unde licèt aliquandò fuerit dubitatum an admitti deberent in divinis tres subsistentiæ; jam olim certum est id esse concedendum, ut videre est (Synod. Const. I in epist. ad Damasc. et in conc. Chalced. act. XVI, et in syn. gen. can. I, et in syn. VI, art. 4).

Boetius dicit (Lib. de Trinitat.) : « Forma simplex subjectum esse non potest. » Sed quòd per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ et οὐσίωσιν, sive subsistentiam formæ ; quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

**ARTICULUS III. — UTRUM NOMEN PERSONÆ SIT PONENDUM IN DIVINIS (1).**

De his etiam Sent. I, dist. 25, art. 2, et De potent. quæst. IX, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nomen personæ non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius (De div. nom. in princip.) : « Universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali et occulta divinitate, præter ea quæ divinitùs nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa. » Sed nomen *personæ* non exprimitur nobis in sacra Scriptura Novi vel Veteris Testamenti. Ergo non est nomine personæ utendum in divinis.

2. Præterea, Boetius dicit (Lib. de duab. nat.) : « Nomen personæ videtur traductum ex his personis quæ in comœdiis tragœdiisque quosdam homines repræsentabant. Persona enim dicta est à personando, quia concavitate ipsâ major necesse est ut volvatur sonus. Græci verò has personas πρόσωπα vocant, ab eo quòd ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum. » Sed hoc non potest competere in divinis, nisi fortè secundùm metaphoram. Ergo nomen personæ non dicitur de Deo nisi metaphoricè.

3. Præterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cùm, secundùm Boetium (ibid.), significet id quod subjicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit (in epist. à Damas.) quòd in hoc nomine hypostasis venenum latet sub melle. Ergo hoc nomen, *persona*, non est dicendum de Deo.

4. Præterea, à quocumque removetur definitio, removetur et definitum. Sed definitio personæ supra posita (art. 1) non videtur Deo competere ; tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quæ non competit Deo, ut supra ostensum est (quæst. XIV, art. 12), et sic Deus non potest dici rationalis naturæ ; tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia, cùm principium individuationis sit materia ; Deus autem immaterialis est. Neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo *personæ* Deo attribui non debet.

Sed *contra* est, quod dicitur in Symbolo Athanasii : *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritûs sancti* (2).

CONCLUSIO. — Cùm quæcumque nomina ad perfectionem attinent, in Deum assumantur, *personæ* nomen in Deo dicitur, et excellentiori modo quàm in creaturis.

Respondeo dicendum quòd *persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura ; scilicet subsistens in rationali natura. Unde cùm omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eò quòd ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur ; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo ; sicut et alia nomina quæ creaturis à nobis imposita, Deo attribuuntur ; sicut supra ostensum est (quæst. XIII, art. 2) cùm de divinis nominibus ageretur.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione confutes hæresim deistarum, quatenus videntur horruisse nomen personæ in divinis ; sabellianorum quorum errorem jam anteà connotavimus ; Laurentii Vallæ qui in Deo personam nihil aliud esse quàm qualitatem somniavit.

(2) Doctrina hujus articuli ad fidem pertinet, ut patet ex illo textu et ex variis fidei symbolis in Ecclesia receptis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt nomen *personæ* in Scriptura Veteris vel Novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo (1), scilicet quòd est maximè per se ens, et perfectissimè intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solùm illa secundùm vocem, quæ sacra Scriptura de Deo tradit; sequeretur quòd nunquam in aliâ lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primò tradita est scriptura Veteris vel Novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum hæreticis (2). Nec hæc novitas vitanda est, cùm non sit profana; utpotè à Scripturarum sensu non discordans. Docet autem Apostolus *profanas vocum novitates* vitare (I. ad Tim. ult.).

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis hoc nomen, *persona*, non conveniat Deo quantùm ad id à quo impositum est nomen; tamen quantùm ad id ad quod significandum imponitur, maximè Deo convenit. Quia enim in comœdiis et tragœdiis repræsentabantur aliqui homines famosi (3), impositum est hoc nomen, *persona*, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici *personæ* in Ecclesiis, quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quòd « persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. » Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur *persona*, ut dictum est (art. huj. quæst.). Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem; et secundùm hoc maximè competit Deo nomen personæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd nomen *hypostasis* non competit Deo quantùm ad id à quo est impositum nomen; cùm non substet accidentibus. Competit autem quantùm ad id ad quod significandum est impositum. Est enim impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem (in epist. sup. cit. ad Damas.) dicit sub hoc nomine venenum latere; quia antequam significatio hujus nominis esset plenè nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases (4); propter hoc quòd nomen *substantiæ*, cui respondet in græco nomen ὑπόστασις, communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad *quartum* dicendum, quòd Deus potest dici rationalis naturæ, secundùm quòd ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. Individuum autem esse Deo competere non potest quantùm ad hoc quòd individuationis principium est materia, sed solùm secundùm quòd importat incommunicabilitatem. Substantia verò convenit Deo secundùm quòd significat existere per se. Quidam tamen dicunt quòd definitio superiùs (art. 1 huj. quæst. arg. 1), à Boetio data, non est definitio personæ, secundùm quòd personas in Deo dicimus. Propter quod Richard. de Sancto Victore (De Trin. lib. IV, cap. 18 et 23), corrigere volens hanc definitionem, dixit quòd persona, secundùm quòd de Deo dicitur, est *divinæ naturæ incommunicabilis existentia*.

(1) In sacris enim litteris exprimitur unitas essentiæ, ac etiam Trinitas eorum qui sunt illa essentia, ut (I. Joan. V) : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus : et hi tres unum sunt.*

(2) Sicut contra hæresim arianam nomen *consubstantialis*, et contra sacramentariam nomen *transsubstantiationis*.

(3) Ut reges et magnates dignitate excellentes.

(4) Donec protestati sunt Græci se hypostasim pro persona non pro essentia sumere ; apud Nazianzenum orat. 21 qui Basilium inde laudat.

**ARTICULUS IV. — UTRUM HOC NOMEN, PERSONA, SIGNIFICET RELATIONEM (1).**

De his etiam Sent. I, dist. 25, art. 5, ut et dist. 26, quæst I, art. I, et De potent. quæst. IX, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *persona*, non significet relationem, sed substantiam in divinis. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. VII, cap. 6) : « Cùm dicimus personam Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, etc. »

2. Præterea, *quid* quærit de essentia. Sed sicut dicit Augustinus in eodem loco (cap. 4) cùm dicitur, *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus :* et quæritur, Quid tres ? respondetur, Tres personæ. Ergo hoc nomen, *persona*, significat *essentiam*.

3. Præterea, secundùm Philosophum (Metaph. lib. IV, text. 28), id quod significatur per nomen, est ejus definitio. Sed definitio personæ est, « rationalis naturæ individua substantia, » ut dictum est (art. 1). Ergo hoc nomen, *persona*, significat *substantiam*.

4. Præterea, persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivocè de Deo et hominibus et angelis.

Sed *contra* est, quod dicit Boetius (Lib. de Trin.) quòd « omne nomen ad personas pertinens, relationem significat. » Sed nullum nomen magis pertinet ad personam quàm hoc nomen, *persona*. Ergo hoc nomen, *persona*, relationem significat.

CONCLUSIO. — **Persona divina relationem originis significat per modum substantiæ seu hypostasis in divina natura.**

Respondeo dicendum quòd circa significationem hujus nominis, *persona*, in divinis, difficultatem ingerit quòd pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum ; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant. Unde quibusdam visum est quòd hoc nomen, *persona*, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen, *Deus*, et hoc nomen, *sapiens* (2). Sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione concilii ut possit poni pro relativis; et præcipuè in plurali, vel cum nomine partitivo; ut cùm dicimus tres personas, vel, alia est persona Patris, alia Filii. In singulari verò potest sumi pro absoluto, et pro relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio. Quia sic hoc nomen, *persona*, ex vi suæ significationis non habet quòd significet nisi essentiam in divinis, ex hoc quod dictum est tres personas, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed majoris calumniæ data esset eis occasio. — Et ideo alii dixerunt (3) quòd hoc nomen, *persona*, in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quòd significat essentiam in recto, et relationem in obliquo; quia persona dicitur, quasi per se una; unitas autem pertinet ad essentiam; quod autem dicitur, *per se*, implicat relationem obliquè. Intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus à Filio. Quidam verò dixerunt è converso quòd significat relationem in recto, et essentiam in obliquo; quia in definitione personæ natura ponitur in obliquo. Et isti propinquiùs ad veritatem accesserunt. — Ad evidentiam igitur hujus quæstionis considerandum est quòd aliquid est de significatione minùs communis, quod tamen non est de significatione magis communis. Rationale enim includitur in significatione hominis; quod tamen

(1) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione diversas Patrum sententias de significatione hujus nominis personæ in sano sensu intelligas.

(2) Ita visum est Hugoni de S. Victore in Eruditionibus theologicis (tract. I Summæ sententiarum, cap. 9).

(3) Ita Sententiarum Magister (dist. 26)

non est de significatione animalis. Unde aliud est quærere de significatione animalis, et aliud est quærere de significatione animalis quod est homo. Similiter, aliud est quærere de significatione hujus nominis, *persona*, in communi (1); et aliud de significatione personæ divinæ. Persona enim in communi significat « substantiam individuam rationalis naturæ, » ut dictum est (art. 1). Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis verò distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, et hæc ossa, et hanc animam; quæ sunt principia individuantia hominem; quæ quidem, licèt non sint de significatione personæ in communi, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra (quæst. XXVII, art. 2 et 3). Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhærens subjecto, sed est ipsa divina essentia. Unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem; et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est hypostasis subsistens in natura divina; licèt subsistens in natura divina non sit aliud quàm natura divina (2). Et secundùm hoc, verum est quòd hoc nomen, *persona*, significat relationem *in recto*, et essentiam *in obliquo;* non tamen relationem inquantum est relatio (3), sed inquantum significatur per modum hypostasis (4). — Similiter etiam significat essentiam *in recto*, et relationem *in obliquo;* inquantum essentia idem est quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata, cadit in relatione personæ, *in obliquo*. Et secundùm hoc etiam dici potest quòd hæc significatio hujus nominis, *persona*, non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc nomen, *persona*, nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postmodum accommodatum est hoc nomen, *persona*, ad standum pro relativo, ex congruentia suæ significationis; ut scilicet hoc quòd stat pro relativo, non solùm habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc nomen, *persona*, dicitur ad se, non ad alterum; quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ quæ est hypostasis. Et secundùm hoc Augustinus dicit quòd significat essentiam; prout in Deo essentia est idem cum hypostasi: quia in Deo non differt *quod est* et *quo est*.

Ad *secundum* dicendum, quòd *quid*, quandoque quærit de natura quam significat definitio; ut cùm quæritur, *Quid est homo?* et respondetur: *animal rationale mortale*. Quandoque verò quærit suppositum; ut cùm quæritur, *Quid natat in mari?* et respondetur, Piscis. Et sic quærentibus, *Quid tres?* responsum est, Tres personæ (5).

Ad *tertium* dicendum, quòd in intellectu substantiæ individuæ, id est,

(1) Aliud est quærere de significatione hujus nominis, *personæ*, in communi, et aliud quærere de ejusdem significatione in particulari.

(2) Vel quod in idem ferè redit, significat essentiam non absolutè, sed quatenus habet conjunctam relationem seu proprietatem individualem; quam tamen distincte significat.

(3) Relatio sic intellecta [illegible] respectus aut simplex ad aliud relatio, ac proinde personam non constituit.

(4) Hinc in divinis persona est suppositum divinæ naturæ, et suppositum divinæ naturæ per relationem et non per aliquid absolutum constituitur.

(5) Rectè respondetur quia tunc non essentia, sed suppositum quæritur. Sic Zachariæ (vers. 9): *Quid sunt isti*, etc. Deinde (vers. 10): *Isti sunt quos misit Dominus*, etc.

distinctæ vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd diversa ratio minùs communium non facit æquivocationem in magis communi. Licèt enim sit alia propria definitio equi et asini, tamen univocantur in nomine animalis; quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quòd, licèt in significatione personæ divinæ contineatur relatio, non autem in significatione angelicæ personæ vel humanæ; nomen personæ æquivocè dicatur. Licèt nec etiam dicatur univocè; cùm nihil univocè de Deo dici possit, et de creaturis, ut supra ostensum est (quæst. XIII, art. 5).

# QUÆSTIO XXX.

## DE PLURALITATE PERSONARUM IN DIVINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de pluralitate personarum. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm sint plures personæ in divinis. — 2° Quot sint. — 3° Quid significent termini numerales in divinis. — 4° De communitate hujus nominis, persona.

### ARTICULUS I. — UTRUM SIT PONERE PLURES PERSONAS IN DIVINIS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 2, art. 4 et 5, et Cont. gent. lib. IV, cap. 5 et 25, et De potent. quæst. IX, art. 5, et quodl. VII, quæst. III, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit ponere plures personas in divinis. Persona enim est « rationalis naturæ individua substantia. » Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quòd sint plures substantiæ; quod videtur hæreticum.

2. Præterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo, neque in nobis. Multò igitur minùs pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est (quæst. XXVII, art. 3). Ergo non potest dici quòd in Deo sint plures personæ.

3. Præterea, Boetius dicit de Deo loquens (De Trin. lib. I), quòd « hoc verè unum est, in quo nullus est numerus. » Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem; quod simplicitati divinæ repugnat.

Sed *contra* est, quod dicit Athanasius (in suo symbolo fidei) : « Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritûs sancti. » Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures personæ.

CONCLUSIO. — Cùm in divinis sint plures res subsistentes in divina natura, plures quoque personas ibi esse necesse est.

Respondeo dicendum quòd plures esse personas in divinis, sequitur ex præmissis. Ostensum est enim supra (quæst. præc. art. 4) quòd hoc nomen, *persona*, significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est (quæst. XXVII, art. 1, etc.) quòd sunt plures relationes reales in divinis. Unde sequitur quòd sint plures res subsistentes in divina natura; et hoc est esse plures personas in divinis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *substantia* non ponitur in definitione

(1) De fide est in Deo plures esse personas contra hæreses Noeti, Sabellii, Serveti et omnium aliorum qui illud dogma catholicum impugnarunt.

(2) Rationes quæ in medium adduci possunt, quæcumque sint, nunquam personarum pluralitatem efficaciter concludunt; siquidem hæc pluralitas omnino rationem humanam exsuperet, ut ipse docet B. Thomas (quæst. XXXII, art. 1).

personæ secundùm quòd significat essentiam, sed secundùm quòd significat suppositum : quod patet ex hoc quod additur, *individua*. Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Græci nomen *hypostasis*. Unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiæ propter nominis æquivocationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd proprietates absolutæ in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem; unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licèt realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo. Sed proprietates relativæ in Deo et subsistunt et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra dictum est (quæst. XXVIII, art. 3). Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad *tertium* dicendum, quòd à Deo propter summam unitatem et simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolutè dictorum, non autem pluralitas relationum. Quæ relationes prædicantur de aliquo ut ad alterum, et sic compositionem in ipso de quo dicuntur (1), non important, ut Boetius in eodem libro docet.

Ad *quartum* dicendum, quòd numerus est duplex ; scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor; et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines, et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolutè sive abstractè, nihil prohibet in eo esse totum et partem (2), et sic non est nisi in acceptione intellectûs nostri. Non enim numerus absolutus à rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis unum est pars duorum, et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium. Sed sic non est in Deo; quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas, ut infra patebit (quæst. XLII, art. 1 et 4.)

## ARTICULUS II. — UTRUM IN DEO SINT PLURES PERSONÆ QUAM TRES (3).

De his etiam infra, quæst. XXXI, art. 4, et quæst. XLI, art. 6, ut et Sent. I, dist. 10, art. 5, et Cont. gent. lib. IV, cap. 13, et cap. 26, et De potent. quæst. IX, art. 9, et Opusc. II, cap. 56 et cap. 60.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo sint plures personæ quàm tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundùm pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est (art. præc.). Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est (quæst. XXVIII, art. 4), scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio, et processio. Ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Præterea, non plus differt natura à voluntate in Deo quàm natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor, et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectûs, ut Verbum; et alia quæ procedit per modum naturæ, ut Filius. Et sic iterum sequitur quòd non sunt tantùm tres personæ in divinis.

3. Præterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet opera-

(1) Hæc pluralitas compositionem non importat, nam conjungitur cum convenientia in identitate essentiæ, ratione cujus una persona habet quidquid est in altera perfectionis.

(2) Quia totum et pars non est in Deo, neque in rebus quæ de Deo numerantur, sed in nostro tantùm intellectu.

(3) De fide est in divinis tantùm esse tres personas : Patrem, Filium et Spiritum sanctum, quod ex symbolis apostolico, Nicæno, Constantinopolitano, B. Athanasii patet, et quod apud omnes fideles in toto orbe dispersos ut indubitatum tenetur.

tiones intrinsecas; sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solùm est ibi persona procedens per modum voluntatis, et per modum intellectùs, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea, ex infinita bonitate Patris est quod infinitè seipsum communicet producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus sanctus producit divinam personam; et illa aliam; et sic in infinitum.

5. Præterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum; numerus enim mensura quædam est. Sed personæ divinæ sunt immensæ, ut patet per Athanasium (in Symbolo): « Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus. » Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed *contra* est, quod dicitur (I. Joan. v, 7): *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum, et Spiritus sanctus.* Quærentibus autem *quid tres?* respondetur, *Tres personæ;* ut Augustinus dicit (De Trin. lib. VII, cap. 4). Sunt igitur tres personæ tantùm in divinis.

CONCLUSIO.—Tres tantùm in divinis personæ sunt, Pater, Filius et Spiritus sanctus.

Respondeo dicendum quòd secundùm præmissa (art. præc. et qu. XXIX, art. 4) necesse est ponere tantùm tres personas in divinis. Ostensum est enim (art. præc.) quòd plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere; si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eamdem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cùm sint oppositæ relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens, est persona Patris; et filiatio subsistens, est persona Filii. — Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quòd ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quòd vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quòd una uni, et alia alii. Non autem potest esse quòd processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum; quia sic sequeretur quòd processio intellectùs, quæ est generatio in divinis, secundùm quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundùm quam accipitur spiratio et processio; et persona generans et genita procederent à spirante : quod est contra præmissa (quæst. XXVII, art. 3 et 4). Relinquitur ergo quòd spiratio conveniat et personæ Patris et personæ Filii; utpote nullam habens oppositionem relativam, nec ad paternitatem, nec ad filiationem. Et per consequens oportet quòd processio (1) conveniat alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritùs sancti quæ per modum amoris procedit, ut supra habitum est (loc. cit.). Relinquitur ergo tantùm tres personas esse in divinis; scilicet Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur à persona Patris et Filii, sed convenit utrique. Et sic, licèt sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantùm personæ : neque relatio personalis, id est constituens personam. Sed hæ tres relationes, paternitas, filiatio, et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes. Nam paternitas est persona Patris; filiatio persona Filii; processio persona Spiritùs sancti procedentis.

(1) Hæc processio activa sese ad Patrem et Filium refert, passiva verò ad Spiritum sanctum.

Ad *secundum* dicendum, quòd id quod procedit per modum intellectûs, ut Verbum, procedit secundùm rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturæ. Et ideo supra dictum est (quæst. XXVII, art. 3) quòd processio Verbi divini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem, inquantum hujusmodi non procedit ut similitudo illius à quo procedit; licèt in divinis amor sit coessentialis, inquantum est divinus. Et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo, cùm sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quàm alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis (1). Unde in angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ quàm in homine; quia in eis non est imaginari, sentire, et hujusmodi. Sed in Deo secundùm rem non est nisi una operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodo duæ sint processiones, supra ostensum est (quæst. XXVII, art. 1 et 4).

Ad *quartum* dicendum, quòd ratio illa procederet, si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem à bonitate Patris. Oporteret enim quòd sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et Spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritûs sancti. Neque etiam est distinctio, nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit Spiritui sancto quasi habita ab alio; Patri autem, sicut à quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritûs sancti sit relatio principii respectu divinæ personæ; quia ipse procedit ab aliis personis quæ in divinis esse possunt.

Ad *quintum* dicendum, quòd numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantùm in acceptione intellectûs, per unum mensuratur. Si verò accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati; quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit (quæst. XLII, art. 1 et 4). Idem autem non mensuratur per idem.

**ARTICULUS III.** — UTRUM TERMINI NUMERALES PONANT ALIQUID IN DIVINIS (2).

De his etiam Sent. I, dist. 24, quæst. I, art. 3, et De potent. quæst. IX, art. 7, et quodl. X, quæst. I, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est ejus essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam. Ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentiùs convenit Deo quàm creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multò magis in Deo.

3. Præterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantùm, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas, sequitur quòd sit circulatio in ratione confundens intellectum, et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quòd termini numerales aliquid ponant in divinis.

Sed *contra* est, quod Hilarius dicit (De Trin. lib. IV) : « Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii, » quod est professio pluralitatis. Et Ambrosius dicit (Lib. de fide, lib. I, cap. 2) : « Cùm unum

(1) Illud verum est de eo quod est excellentius excellentiâ per modum compositionis existente, non autem de eo quod est excellentius per modum simplicitatis.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas concilium Toletanum XI in pronunciatione fidei catholicæ rectè dixisse : *In relatione personarum numerus cernitur, in divinitatis verò substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt et in hoc numero cernet, quod in se sunt.*

Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit Deorum, non quantitatem in Deo ponit. » Ex quibus videtur quòd hujusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

CONCLUSIO. — Termini numerales in divinis significant ea de quibus dicuntur, solâ negatione superadditâ.

Respondeo dicendum quòd Magister (Sent. I, dist. 24) ponit quòd termin numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantùm. Alii verò dicunt contrarium. — Ad evidentiam igitur hujus considerandum est quòd omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una *materialis*, quæ fit secundùm divisionem continui; et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio *formalis*, quæ fit per oppositas vel diversas formas; et hanc divisionem sequitur multitudo quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus (1), secundùm quòd ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus. — Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem quæ est species quantitatis discretæ, quia videbant quòd quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quòd termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantùm. Alii verò eamdem multitudinem considerantes, dixerunt quòd, sicut scientia ponitur in Deo secundùm rationem propriam scientiæ, non autem secundùm rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas; ita numerus in Deo ponitur secundùm propriam rationem numeri, non autem secundùm rationem sui generis, quod est quantitas. — Nos autem dicimus quòd termini numerales secundùm quòd veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur à numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphoricè, sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia; sed sumuntur à multitudine secundùm quòd est transcendens. Multitudo autem sic accepta, hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens. Hujusmodi autem unum, sicut supra dictum est (quæst. XI, art. 1) cùm de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens (2), nisi negationem divisionis tantùm. Unum enim significat ens indivisum. Et ideo, de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eâdem ratione, cùm dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens, additum supra ens, et similiter unum quod est principium illius numeri. Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur; et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est (loc. cit.), et quantùm ad hoc, veritatem dixit Magister in Sent. (loc. cit.); ut cùm dicimus, essentia est una, ibi unum significat essentiam indivisam; cùm dicimus, persona est una, significat personam indivisam; cùm dicimus, personæ sunt plures, significantur illæ

(1) Numerus transcendentalis non est aliquid distinctum ab ipsis entibus, sed sunt ipsa entia conjunctim sumpta. Unitas transcendentalis est ipsum ens indivisum; unde ubi sunt multa entia, est multitudo transcendentalis. Unitas verò quantitativa est aliquid resultans in quantitate ex unione partium ipsius; ita ut ubi quantitatis partes invicem uniuntur, faciant unum; si autem dividantur, fiunt plures unitates seu numerus. Hæc multitudo vocari solet quantitas discreta. Numerus transcendentalis non ad quantitatem pertinet, sed ad res spirituales; utpotè cùm dicitur angelos esse in magno numero, personas Trinitatis tres esse.

(2) Numerus ille non est aliquid ab ipsis entibus distinctum.

personæ (1) et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est quòd ex unitatibus constet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unum cùm sit de transcendentibus (2) est communius quàm substantia, et quàm relatio; et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia, et pro relatione; secundùm quòd competit his quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina, supra essentiam vel relationem additur ex eorum significatione propria, negatio quædam divisionis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transsumitur in divinam prædicationem; sed tantùm multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad *tertium* dicendum, quòd unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundùm rationem, quàm unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et hæc supra exposita sunt, cùm de divina unitate ageretur (quæst. XI, art. 2).

Sciendum tamen est quòd auctoritates in oppositum inductæ (3) non probant sufficienter propositum. Licèt enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quòd his nominibus hoc solùm significetur. Albedine enim excluditur nigredo; non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

## ARTICULUS IV. — UTRUM HOC NOMEN, PERSONA, POSSIT ESSE COMMUNE TRIBUS PERSONIS (4).

De his etiam Sent. I, dist. 25, art. 3, et De potent. quæst. VIII, art. 3 ad 11, et quæst. IX, art. 4 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *persona*, non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen, *persona*, non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

2. Præterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personæ est quòd sit incommunicabilis; ut patet ex definitione Richardi de Sancto Victore supra posita (quæst. XXIX, art. 3 ad 4). Ergo hoc nomen, *persona*, non est commune tribus.

3. Præterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundùm rem, aut secundùm rationem. Sed non secundùm rem, quia sic tres personæ essent una persona; nec iterùm secundùm rationem tantùm, quia sic persona esset universale. In divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 5). Non ergo hoc nomen, persona, est commune tribus.

Sed *contra* est, quòd dicit Augustinus (De Trin. lib. VII, cap. 4) quòd « cùm

(1) Hinc juxta D. Thomæ sententiam cùm in divinis termini numerales usurpentur, non tantùm removent aut excludunt quidpiam à simplicitate divina, sed reverà aliquid ponunt. Significant enim illa de quibus dicuntur, v. g. personas, et super hoc nihil addunt nisi circa unamquamque earum negationem divisionis.

(2) Transcendens dicitur quod imbibitur in omni formalitate rei de qua prædicatur; ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Transcendentia sunt *ens* et illius proprietates, scilicet *unum*, *verum*, *bonum*, *res* et *aliquid*; nulla enim differentia invenitur in rebus quæ non sit ens, vera, bona, una, res et aliquid.

(3) Ex Hilario et Ambrosio arg. *sed contra*, quod proinde non tanquam certam probationem proponit.

(4) Hinc habes quomodò per rationem rejicias hæresim sabellianorum Trinitatem in officiorum nominibus, non in personis ponentium et omnium aliorum qui personam et essentiam confundere affectant.

quæreretur, quid tres? responsum est, tres personæ; quia commune est eis id quod est persona. »

CONCLUSIO. — Personæ nomen commune est tribus personis non secundùm rem, sed secundùm rationem; non quidem sicut genus, vel species, sed ut individuum vagum.

Respondeo dicendum quòd ipse modus loquendi ostendit, hoc nomen persona tribus esse commune, cùm dicimus *tres personas;* sicut cùm dicimus tres homines, ostendimus hominem esse communem tribus. Manifestum est autem quòd non est communitas rei (1), sicut una essentia communis est tribus, quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una. — Qualis autem sit communitas, investigantes diversimodè locuti sunt. Quidam enim dixerunt quòd est communitas negationis, propter hoc quòd in definitione personæ ponitur *incommunicabile* (2). Quidam autem dixerunt quòd est communitas intentionis (3), eo quòd in definitione personæ ponitur *individuum* (4), sicut si dicatur quòd esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque horum excluditur per hoc quòd hoc nomen, *persona,* non est nomen negationis, neque intentionis (5), sed nomen rei. — Et ideo dicendum est quòd etiam in rebus humanis hoc nomen, *persona,* est commune communitate rationis; non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum (6). Nomina enim generum et specierum, ut homo, vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus, *genus* vel *species.* Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus; ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens; sicut in nomine Socratis hæc caro et hoc os. Hoc tamen interest quòd aliquis homo significat naturam, vel individuum ex parte naturæ cum modo existendi qui competit singularibus; hoc autem nomen, *persona,* non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundùm rationem omnibus personis divinis, ut unaquæque earum subsistat in natura divina, distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, persona, secundùm rationem est commune tribus personis divinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de communitate rei.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt persona sit incommunicabilis,

(1) Communitas rei existit quando aliquid unum et idem numero convenit pluribus. Ita in divinis communis est essentia quæ tribus personis convenit.

(2) Illa opinio fundatur super definitionem Richardi à sancto Victore, ut videre est (quæst. XXIX, art. 3).

(3) Nomen primæ intentionis est illud quod significat rem secundùm statum quem habet à parte rei, ut *homo* et *leo;* nomen verò secundæ intentionis est illud quod significat rem secundùm aliquem statum quem recipit ab intellectu, ut *prædicatum, genus, species,* etc. Hic agitur de communitate secundæ intentionis.

(4) Hæc opinio super definitionem Boetii fundatur.

(5) Non est nomen secundæ intentionis, quia nomen est primæ intentionis, et non est nomen negationis quia significat substantiam individuam et non negationem.

(6) Ita dictum, quòd etiamsi rem singularem significet, non tamen certam, determinatam, definitam (putà Joannem, sive Petrum), sed qualemcumque indefinitè sumptam, ut cùm dicitur, *quidam homo, aliquis homo,* etc. Et sic *persona* significat aliquid singulare, sed non præcisè Patrem, non præcisè Filium, non præcisè Spiritum sanctum; quin potiùs tres illos indistinctè; quamvis prout à se invicem singulatim distinctos.

tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt ista sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quòd in divinis sit universale, vel particulare; vel genus, vel species: tum quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis, vel speciei; tum quia personæ divinæ habent unum esse; genus autem et species et quodlibet universale prædicatur de pluribus secundùm esse differentibus.

# QUÆSTIO XXXI.

## DE HIS QUÆ AD UNITATEM VEL PLURALITATEM PERTINENT IN DIVINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis. Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° De ipso nomine Trinitatis. — 2° Utrùm possit dici, Filius est alius à Patre. — 3° Utrùm dictio exclusiva, quæ videtur alietatem excludere, possit adjungi nomini essentiali in divinis. — 4° Utrùm possit adjungi termino personali.

### ARTICULUS I. — UTRUM SIT TRINITAS IN DIVINIS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 24, pars 2, art. 2, et Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 1, et Opusc. III, cap. 50, 50, 51 et 52.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit Trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen, Trinitas, non significat substantiam; prædicaretur enim de singulis personis; neque significat relationem, quia non dicitur secundùm nomen ad aliud. Ergo nomine *Trinitatis* non est utendum in divinis.

2. Præterea, hoc nomen, *Trinitas*, videtur esse nomen collectivum, cùm significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cùm unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas; in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen, Trinitas, non convenit in divinis.

3. Præterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas; cùm triplicitas sit species inæqualitatis. Ergo nec Trinitas.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiæ divinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur Trinitas est in Deo, erit in unitate essentiæ divinæ. Et sic in Deo erunt tres essentiales unitates; quod est hæreticum (2).

5. Præterea, in omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto. Deitas enim est Deus, et paternitas est Pater. Sed Trinitas non potest dici trina; quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine Trinitatis non est utendum in divinis.

Sed *contra* est, quod Athanasius dicit (in Symbolo) quòd unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit (3).

CONCLUSIO. — In divinis Trinitatis nomen utendum est ad significandum hoc idem determinatè, quod pluralitas indeterminatè significat.

Respondeo dicendum quòd nomen *Trinitatis* in divinis significat deter-

(1) Hic quæritur an sit utendum nomine Trinitatis quandò de divinis loquimur.

(2) Ad hæresim scil. arianam pertinens quæ naturas in Deo multiplicat, et sicut tres personas, ita tres essentias ponit.

(3) Hujus vocabuli usus etiam reperitur in liturgia sancti Jacobi, in epistola I decretali Alexandri papæ, in epistolis Hormisdæ et Felicis pontificum romanorum, in conciliis Chalced. Tolet. Carthag. et Lateran. ut nihil de sanctis Patribus dicamus.

minatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine Trinitatis, quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminatè, significat hoc nomen, Trinitas, determinatè.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc nomen, *Trinitas* (1), secundùm etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundùm quòd dicitur Trinitas quasi *trium unitas*. Sed secundùm proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiæ. Et propter hoc non possumus dicere quòd Pater sit Trinitas, quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum. Et inde est quòd secundùm nomen ad aliud non refertur.

Ad *secundum* dicendum, quòd nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantùm ergo ad primum, hoc nomen Trinitas convenit cum nominibus collectivis; sed quantùm ad secundum differt; quia in divina Trinitate non solùm est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd Trinitas absolutè dicitur. Significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis (2). Est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boetium in Arithmetica (lib. I, cap. 23). Et ideo non est in Deo triplicitas, sed Trinitas.

Ad *quartum* dicendum, quòd in Trinitate divina intelligitur et numerus et personæ numeratæ. Cùm ergo dicimus Trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiæ, quasi sit ter una; sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus unitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad *quintum* dicendum, quòd cùm dicimus (3), Trinitas est trina, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in seipsum; cùm hoc quod dico trinum importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quòd Trinitas sit trina; quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quòd tria essent supposita Trinitatis; sicut cùm dicitur, Deus est trinus, sequitur quòd sunt tria supposita deitatis.

## ARTICULUS II. — UTRUM FILIUS SIT ALIUS A PATRE (4).

De his etiam Sent. I, dist. 9, quæst. I, art. 1, ut et dist. 24, quæst. II, art. etiam 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit alius à Patre. Alius enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius à Patre, videtur quòd sit à Patre diversus. Quod est contra Augustinum (De Trin. lib. VII, cap. ult.) ubi dicit quòd cùm dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.

(1) Sic Magister Sent. (lib. I, dist. 24) velut ex Isidoro refert; sed Isidorus tantùm habet lib. VII, cap. 4 Etymologiarum seu Originum, quòd sit Trinitas triunitas.

(2) Triplex majus est quàm simplex aut duplex et minus quàm quadruplex, non solùm quantùm ad numerum, ut unum, duo et tria; sed etiam quantùm ad esse rei. Unde triplicitas invenitur tantùm in illis rebus ubi tria unum excedunt in magnitudine.

(3) Illud axioma : in omnibus quæ dicuntur de Deo concretum prædicatur de abstracto, solummodò verum est in nominibus quæ substantiam aut relationem significant. Sed Trinitas in divinis neque substantiam, neque relationem significat, numerum personarum tantùm designat, ut dictum est in respons ad 1.

(4) Quæstionis sensus est utrùm cùm de divinis personis loquimur, possimus dicere quòd Filius est alius à Patre.

2. Præterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius à Patre, sequitur quòd sit differens à Patre; quod est contra Ambrosium (De fide, lib. I, cap. 2), ubi ait: « Pater et Filius deitate unum sunt; nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas. »

3. Præterea, ab alio alienum dicitur. Sed Filius non est alienus à Patre. Dicit enim Hilarius (De Trin. lib. VII, ad fin.) quòd in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile. Ergo Filius non est alius à Patre.

4. Præterea, *alius* et *aliud* idem significant, sed solâ generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius à Patre, videtur sequi quòd Filius sit aliud à Patre.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Fulgentius lib. De fide ad Petrum, cap. 1): « Una est enim essentia Patris et Filii et Spiritûs sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. »

CONCLUSIO. — Cum nomen *alius*, masculinè acceptum, non nisi distinctionem suppositi in natura significet, Filius alius à Patre convenienter dicitur.

Respondeo dicendum quòd quia ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis, ut Hieronymus (1) dicit, ideo cùm de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum; quia, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. I, cap. 3), « nec periculosiùs alicubi erratur, nec laboriosiùs aliquid quæritur, nec fructuosiùs aliquid invenitur. » Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperatè inter utrumque procedentes; scilicet errorem Arii qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum, et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ. — Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen *diversitatis* et *differentiæ*, ne tollatur unitas essentiæ. Possumus autem uti nomine *distinctionis*, propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica (2) *diversitas* vel *differentia* personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen *separationis* et *divisionis*, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen *disparitatis*. Ne verò tollatur similitudo, vitandum est nomen *alieni* et *discrepantis*. Dicit enim Ambrosius (De fide, lib. I, cap. 2), quòd in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas. Et secundùm Hilarium, ut dictum est (loc. cit.), in divinis nihil est separabile. — Ad vitandum verò errorem Sabellii, vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ. Unde Hilarius dicit (De Trin. lib. VII ad fin.): « Patrem et Filium singularem Deum prædicare, sacrilegum est. » Debemus etiam vitare nomen *unici*, ne tollatur numerus personarum. Unde Hilarius in eodem libro dicit quòd à Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia (3). Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis; neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen *confusi*, ne tollatur ordo naturæ à personis. Unde Ambrosius dicit (loc. cit.): « Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indiffe-

(1) Velut ex Hieronymo hæc quoque refert Magister Sententiarum (lib. IV, dist. 13 ad fin.), sed apud Hieronymum nullibi sic expressè occurrunt; collecta videntur tum ex ejus epistola 57 quæ est ad Damasum, tum ex Augustino (De verit. Dei, lib. X, cap. 23).

(2) Sic etiam designantur veterum Patrum scripta quorum auctoritas induci potest.

(3) Id est notio vel conceptus quo Deus ut unicus intelligitur.

rens est. » Vitandum est enim nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum. Dicit enim Hilarius (De Trin. lib. IV) : « Nobis neque solitarius neque diversus Deus est confitendus (1). » Hoc autem nomen, *alius*, masculinè sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quòd Filius est alius à Patre, quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ; sicut est alia persona et alia hypostasis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *alius*, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi; unde ad ejus rationem sufficit distinctio substantiæ quæ est hypostasis vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia. Et ideo non possumus dicere quòd Filius sit diversus à Patre, licèt sit alius.

Ad *secundum* dicendum, quòd differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantùm una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur (Philip. II, 6) : *Qui cùm in forma Dei esset*. Et ideo nomen differentiæ non propriè competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam (in 2 arg.). Utitur tamen Damasc. (Fid. orth. lib. I, cap. 5) nomine *differentiæ* in divinis personis; secundùm quòd proprietas relativa significatur per modum formæ. Unde dicit quòd non differunt ab invicem hypostases secundùm substantiam, sed secundùm determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd *alienum* est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cùm dicitur *alius*. Et ideo dicimus Filium alium à Patre, licèt non dicamus *alienum*.

Ad *quartum* dicendum, quòd neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum, et distinctum; et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis; per masculinum autem et femininum, aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quæratur, *Quis est iste?* respondetur, *Socrates*, quod nomen est suppositi. Si autem quæratur, *Quid est iste?* respondetur, *animal rationale et mortale* (2). Et ideo, quia in divinis distinctio est secundùm personas, non autem secundùm essentiam, dicimus quòd Pater est *alius* à Filio, sed non *aliud*. Et è converso, dicimus quòd sunt *unum*, sed non *unus* (3).

## ARTICULUS III. — UTRUM DICTIO EXCLUSIVA, SOLUS, SIT ADDENDA TERMINO ESSENTIALI IN DIVINIS (4).

De his etiam Sent. I, dist. 21, quæst. I, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dictio exclusiva, *solus*, non sit addenda termino essentiali in divinis. Quia secundùm Philosophum (Elench. lib. II, cap. 3) : Solus est qui cum alio non est. Sed Deus est cum angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Præterea, quidquid adjungitur termino essentiali in divinis, potest prædicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul. Quia enim con-

(1) Ex his verbis quædam non fuerunt à sanctis Patribus usitata non tam propter repugnantiam significationis ipsorum nominum, quàm quòd propter hæreticorum malitiam errandi occasionem dare facilè potuissent. Ideo usurpari possunt ubi nullum adest erroris periculum. Enimverò singulare et unicum Deum dicere liceret, si quis per hæc verba non personarum pluralitatem, sed deitatis unitatem exprimere vellet.

(2) Quod nomen est essentiæ; quidditatem enim rei exprimit.

(3) Hinc Innocentius III cum concilio generali in cap. *Damnamus*, tit. de summa Trinitate : *Licèt alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen aliud.*

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè ab Apostolo (I. Tim. I) : Dictionem exclusivam adjungi termino essentiali in divinis

venienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere, Pater est sapiens Deus; et Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 9) dicit: « Consideranda est illa sententia, quâ dicitur non esse Patrem verum Deum solùm (1). » Ergo non potest dici solus Deus.

3. Præterea, si hæc dictio, *solus*, adjungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis. Sed non respectu prædicati personalis, quia hæc est falsa: Solus Deus est Pater, cùm etiam homo sit pater. Neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera, *Solus Deus creat*, videtur sequi quòd hæc esset vera, *Solus Pater creat;* quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de Patre. Hæc autem est falsa; quia etiam Filius est creator. Non ergo hæc dictio, *solus*, potest in divinis adjungi termino essentiali.

Sed *contra* est, quod dicitur (I. Tim. I, 17): *Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo* (2).

CONCLUSIO. — Dictio exclusiva, *solus*, non categorematicè, sed syncategorematicè termino essentiali in divinis addenda est; id est, non quatenus solitudinem, sed ut aliorum omnium exclusionem à consortio prædicati, significat.

Respondeo dicendum quòd hæc dictio, *solus*, potest accipi ut *categorematica*, vel *syncategorematica*. Dicitur autem dictio categorematica quæ absolutè ponit rem significatam circa aliquod suppositum, ut *albus* circa hominem, cùm dicitur *homo albus*. Si ergo sic accipiatur hæc dictio, *solus*, nullo modo potest adjungi alicui termino in divinis; quia poneret solitudinem circa terminum cui adjungeretur (3), et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra prædicta (art. præc.). Dictio verò syncategorematica dicitur quæ importat ordinem prædicati ad subjectum (4); sicut hæc dictio, *omnis*, vel *nullus*. Et similiter hæc dictio, *solus;* quia excludit omne aliud suppositum à consortio prædicati. Sicut cùm dicitur, solus Socrates scribit, non datur intelligi quòd Socrates sit solitarius, sed quòd nullus sit ei consors in scribendo; quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum, nihil prohibet hanc dictionem, *solus*, adjungere alicui essentiali termino in divinis, inquantum excluduntur omnia alia à Deo, à consortio prædicati. Ut si dicamus, *Solus Deus est æternus;* quia nihil præter Deum est æternum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt angeli et animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quòd Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneæ naturæ. Dicitur enim aliquis esse solus in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam à divinis; multò minùs solitudinem respectivam et per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd hæc dictio, *solus*, propriè loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter; respicit enim suppo-

(1) Augustini textus: Deum verum solum non esse Patrem solum.

(2) Præter alia passim, Deut. VI, v. 13, Deut. X, v. 20, et IV. Reg. XIX, v. 15 et v. 19, Tob. VIII, v. etiam 19, Ps. LXXXV, v. 10, Ecclesia. XVIII, v. 1, Is. II, v. 2, et Is. XXXVII, v. 16, Daniel III, v. 45, et II. Machab. VII, v. 37, Matth. IV, v. 10, Luc. IV, v. 8, Joan. XVII, v. 3, ad Rom. XVI, v. 7.

(3) Tunc enim significaret: *Deus est solus*, aut solitarius.

(4) Solus in eo sensu acceptus tantùm denotat ordinem prædicati ad subjectum, ita ut significet prædicatum non convenire alteri quàm subjecto. Dictio illa syncategorematica ex græco ita vocatur, quia nonnisi cum alio conjuncta significationem aliquam habet, ut indicat particula συν, nec simpliciter enuntiari potest juxta vim verbi κατηγορεῖν quod *enuntiare* significat.

situm, inquantum excludit aliud suppositum ab eo cui adjungitur. Sed hoc adverbium, *tantùm*, cùm sit exclusivum, potest poni ex parte subjecti et ex parte prædicati. Possumus enim dicere, *tantùm Socrates currit*, id est nullus alius. Et, *Socrates currit tantùm*, id est nihil aliud facit. Unde non propriè dici potest : Pater est solus Deus, vel Trinitas est solus Deus, nisi fortè ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, *Trinitas est Deus qui est solus Deus*. Et secundùm hoc etiam posset esse vera ista : *Pater est Deus qui est solus Deus :* si relativum referret prædicatum et non suppositum (1). Augustinus autem cùm dicit: Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositivè; ac si diceret, cùm dicitur, *Regi sæculorum invisibili, soli Deo*, non esse exponendum de persona Patris, sed de tota Trinitate.

Ad *tertium* dicendum, quòd utroque modo potest hæc dictio, *solus*, adjungi termino essentiali. Hæc enim propositio, *solus Deus est Pater*, est duplex. Quia ly *Pater* potest prædicare *personam* Patris, et sic est vera; non enim homo est illa persona. Vel potest prædicare relationem tantùm, et sic est falsa ; quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licèt non univocè. Similiter hæc est vera, *Solus Deus creat*. Nec tamen sequitur, ergo solus Pater : quia, ut sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur, *Solus homo est animal rationale mortale*. Ergo *solus Socrates* (2).

## ARTICULUS IV. — UTRUM DICTIO EXCLUSIVA POSSIT ADJUNGI TERMINO PERSONALI (3).

De his etiam Sent. I, dist. 21, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 55, et De potent. quæst. X, art. 4 ad 12.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd dictio exclusiva possit adjungi termino personali, etiamsi prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus ad Patrem loquens (Joan. XVII, 3) : *Ut cognoscant te solum Deum verum*. Ergo solus Pater est Deus verus.

2. Præterea (Matth. XI, 27) dicit : *Nemo novit Filium, nisi Pater*. Quod idem significat ac si diceretur, Solus Pater novit Filium. Sed nosse Filium est commune. Ergo idem quod priùs.

3. Præterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adjungitur. Unde non excludit partem, neque universale. Non enim sequitur, *Solus Socrates est albus*, ergo manus ejus non est alba; vel ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et è converso (4). Non ergo per hoc quod dicitur, solus Pater est Deus, excluditur Filius vel Spiritus sanctus. Et sic videtur hæc locutio esse vera.

4. Præterea, ab Ecclesia cantatur : *Tu solus altissimus, Jesu Christe* (5).

Sed *contra*. Hæc locutio, Solus Pater est Deus, habet duas expositivas; scilicet Pater est Deus; et, nullus alius à Patre est Deus. Sed hæc secunda

(1) Id est, si pronomen illud *qui* referatur ad nomen *Deus* quod prædicati locum tenet; non autem referatur ad nomen Patris quod locum tenet suppositi, hoc est subjecti : nempe dicendo quòd *qui Deus est solus Deus;* non, *qui Pater est solus Deus*.

2. Addi potest, ut ait Sylvius, non valere argumentum à voce accepta confusè ad certam ejus speciem. In dictis autem exclusivis : solus homo est animal rationale; solus Deus creat; *homo* et *Deus* confusè accipiuntur.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas à Christo rectè adjunctam fuisse dictionem exclusivam termino personali Joan. XVII) : *Ut cognoscant te solum Deum verum*.

(4) Passivo sensu, quia unus non potest intelligi sine alio.

(5) Nempe in hymno illo qui *angelicus* dici solet, quia prima illius verba concentus angelorum ad celebrandam Christi nativitatem primus edidit, dicendo : *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis*.

est falsa, quia Filius alius est à Patre, qui est Deus. Ergo hæc est falsa, Solus Pater est Deus; et sic de similibus.

CONCLUSIO. — Dictio exclusiva non adjungitur terminis personalibus respectu prædicati communis.

Respondeo dicendum quòd cùm dicimus, *Solus Pater est Deus*, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim *solus* ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa, secundùm quòd sumitur categorematicè. Secundùm verò quòd sumitur syncategorematicè, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat à forma subjecti, sic est vera; ut sit sensus, Solus Pater est Deus; id est, ille cum quo nullus alius est pater, est Deus. Et hoc modo exponit Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 6) cùm dicit : « Solum Patrem dicimus, non quia separatur à Filio, vel Spiritu sancto, sed hoc dicentes significamus quòd illi simul cum eo non sunt Pater. » Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellectâ aliâ implicatione; ut si dicatur : Ille qui solus dicitur Pater, est Deus. Secundùm verò proprium sensum excludit à consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit *alium* masculinè; est autem vera, si excludit *aliud* neutraliter tantùm; quia Filius est alius à Patre, non tamen aliud. Similiter et Spiritus sanctus. Sed quia hæc dictio, *solus*, respicit propriè subjectum, ut dictum est (art. præc.), magis se habet ad excludendum *alium* quàm *aliud*. Unde non est extendenda talis locutio, sed piè exponenda sicubi inveniatur in authentica scriptura (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicit Dominus, *Te solum Deum verum*, non intelligitur de persona Patris, sed de tota Trinitate; ut Augustinus exponit (De Trin. lib. VI, cap. 9). Vel si intelligatur de persona Patris, non excluduntur aliæ personæ, propter essentiæ unitatem; prout ly *solus* excludit tantùm *aliud*, ut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad *secundum*. Cùm enim aliquid essentiale dicitur de Patre, non excluditur Filius, vel Spiritus sanctus, propter essentiæ unitatem. Unde sciendum est quòd in auctoritate prædicta, hæc dictio, *nemo*, non idem est quòd *nullus homo*, quod videtur significare vocabulum, non enim posset excipi persona Patris; sed sumitur secundùm usum loquendi distributivè pro quacumque rationali natura.

Ad *tertium* dicendum, quòd dictio exclusiva non excludit illa quæ sunt de intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundùm suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito à Patre. Et ideo non est similis ratio.

Ad *quartum* dicendum, quòd non dicimus absolutè quòd solus Filius sit altissimus; sed, quòd solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei Patris (2).

## QUÆSTIO XXXII.

### DE DIVINARUM PERSONARUM COGNITIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ. — 2° Utrùm sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ. — 3° De numero notionum. — 4° Utrùm liceat diversimodè circa notiones opinari.

(1) Non canonicâ tantùm, sed quæ alicujus auctoritatis esse meretur. Sic ergo scripta Patrum pro authenticis esse possunt.

(2) Hinc duplex illa regula : si exclusiva (solus) adjungatur termino personali, eique tribuatur prædicatum commune et absolutum, propositio erit falsa. Si verò exclusiva jungatur termino personali eique tribuatur prædicatum quod illi personæ proprium est; non dubium est quin propositio sit vera.

## ARTICULUS I. — UTRUM TRINITAS DIVINARUM PERSONARUM POSSIT PER NATURALEM RATIONEM COGNOSCI (1).

De his etiam infra quæst. XXXIX, art. 7, et Sent. I, dist. 5, quæst. I, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 14, et De verit. quæst. X, art. 13, et De potent. quæst. IX, art. 5, et super Boetium De Trin. quæst. I, art. 4, et ad Rom. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem. Inveniuntur autem à philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles (De cœl. et mund. lib. I, text. 2) : « Per hunc numerum (scilicet ternarium) adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata. » Augustinus etiam dicit (Confes. lib. VII, cap. 9) : « Ibi legi, scilicet in libris Platonicorum, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quòd in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, » et hujusmodi quæ ibi sequuntur. In quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicit etiam glossa (Rom. I, et Exod. VIII) quòd magi Pharaonis defecerunt in tertio signo; id est in notitia tertiæ personæ, scilicet Spiritûs sancti; et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit (in Pimandro (2) dialog. IV) : « Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem ; » per quod videtur generatio Filii et Spiritûs sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea, Ricardus de sancto Vict. dicit (De Trin. lib. I, cap. 4) : « Credo sine dubio quòd ad quamcumque explanationem veritatis non modò probabilia, imò etiam necessaria argumenta non desint (3). » Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ seipsam infinitè communicat in processione divinarum personarum. Quidam verò per hoc quòd « nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. » Augustinus verò (De Trin. lib. X, cap. 11 et 12, et lib. IX, cap. 4) procedit ad manifestandum Trinitatem personarum ex processione Verbi et amoris in mente nostra; quam viam supra secuti sumus (quæst. XXVII, art. 1 et 3). Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

3. Præterea, superfluum videtur homini tradere quod humanâ ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quòd traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humanâ cognosci potest.

Sed *contra* est, quod Hilarius dicit (De Trin. lib. I, par. à princ.) : « Non putet homo suâ intelligentiâ generationis sacramentum posse consequi. » Ambrosius etiam dicit (De fide, lib. II, cap. 5) : « Impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet. » Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet (quæst. XXX, art. 2). Cùm ergo illud homo non possit scire et intelligentiâ consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quòd Trinitas personarum per rationem cognosci non possit (4).

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas errorem Raymundi Lulli et omnium aliorum dicentium quòd omnes articuli fidei probari possunt, et reverà per rationes demonstrativas, necessarias et evidentes probantur.

(2) Dialogus ille falsò Trismegisto attributus est, certò enim constat illud in secundo sæculo post Christum in lucem fuisse editum.

(3) Quidam concedunt Richardum ita sensisse, sicut ejus verba sonant, sed non sine errore.

(4) Hæc conclusio ad fidem pertinet, ut patet ex Scripturis et ex testimonio Hormisdæ rom. pont. in epist. ad Justinum imperat. cap. 2,

CONCLUSIO. — Impossibile est per rationem naturalem ad Trinitatis divinarum personarum cognitionem pervenire.

Respondeo dicendum quòd impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra (quæst. XII, art. 4 et 12) quòd homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solùm ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundùm quòd est omnium entium principium. Et hoc fundamento usi sumus supra (quæst. XII, art. 12) in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati. Unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. 1° Quidem, quantùm ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt. Unde Apostolus dicit (Heb. XI, 1) quòd *fides est de non apparentibus*. Et idem Apostolus dicit (I. Cor. II, 6) : *Sapientiam loquimur inter perfectos; sapientiam verò non hujus sæculi, neque principum hujus sæculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ est abscondita*. 2° Quantùm ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cùm enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes (1), cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quòd hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus. — Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probari nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios verò sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides (2). Unde Dionysius dicit (De div. nom. cap. 2) : « Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longè erit à nostra philosophia. Si autem ad veritatem eloquiorum, scilicet sacrorum, respicit, hoc et nos canone utimur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio, et processio, secundùm illud Apostoli (I. Cor. II, 6) : *Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus sæculi cognovit*, id est philosophorum, secundùm glossam. Cognoverunt tamen quædam essentialia (Hier. in dict. loc.) attributa, quæ appropriantur personis; sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto, ut infra mox patebit (3). Quod ergo Aristoteles dicit: « Per hunc numerum adhibuimus nosipsos, » etc. non est sic intelligendum, quòd ipse poneret ternarium numerum in divinis; sed vult dicere quòd antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quamdam ternarii numeri perfectionem. — In libris etiam platonicorum invenitur, *In principio erat Verbum*, non secundùm quòd Verbum significat personam genitam in divinis; sed secundùm quòd per Verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriatur (4). — Et licèt appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est in cognitione tertiæ personæ, quia à

Augustin. (De Trin. lib. XV, cap. 6) et aliorum veterum Patrum qui unanimiter affirmant mysterium sanctæ Trinitatis non per naturales rationes, sed per fidem duntaxat cognosci posse.

(1) Id est non satis efficaces ad convincendum intellectum.

(2) Hinc Bannesius et Cumel animadvertunt omnia argumenta quæ contra veritatem mysterii de sancta Trinitate adferri possunt esse evidenter solubilia in eo sensu quòd ratio sufficiens afferri possit cur non sit admittendum id quod in contrarium objicitur.

(3) Cùm singulorum auctoritas discutietur.

(4) Addi potest causam cur Plato quædam scripserit christianæ fidei similia, esse, aut quod Veteris Testamenti libros quosdam legerit, vel

bonitate, quæ Spiritui sancto appropriatur, deviaverunt; dum *cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt*, ut dicitur (Rom. I). Vel quia ponebant platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum; in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat (lib. IV, super Somnium Scipionis). Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundùm substantiam differentes; sed fuit error Origenis (tom. II, sup. illud Joan. I, *et Deus* erat Verbum, et idem refert Hieronymus in epist. ad Pamm. et Oceanum quæ incipit: *Schedulæ quas*, cap. I., circ. fin.) et Arii sequentium in hoc platonicos. —Quod verò Trismegistus dixit, « monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem, » non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritûs sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum, propter sui ipsius amorem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus cœli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus. Sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum (1) ex hoc quòd, hâc positione factâ, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cœlestes; non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam fortè aliâ positione factâ salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia : sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia scilicet Trinitate positâ congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita quòd per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ; quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinitâ bonitate se communicat, quòd aliquid infinitum à Deo procedat, sed quòd secundùm modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quòd « sine consortio (2) non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. — Similitudo autem intellectûs nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quòd intellectus non univocè invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quòd Augustinus dicit (super Joan. tract. XXVII) quòd per fidem venitur ad cognitionem; et non è converso.

Ad *tertium* dicendum, quòd cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter : uno modo ad rectè sentiendum de creatione rerum (3). Per hoc enim quòd dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quòd ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quòd Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde et Moyses postquam dixerat, *In principio creavit Deus cœlum et ter-*

per interpretem didicerit, ut ait Augustinus (De civ. Dei, lib. VIII, cap. 11).

tur. ypothesis illa fuit à Ptolomæo excogitata

(2) Dum motuum cœlestium rationem reddat.

(2) Sive *sine socio*, ut Seneca loquitur (epist. VI), unde hoc desumptum est.

(3) Qui enim Trinitatis mysterium agnoscere noluerit, apertis velis, ad pantheismum deducitur.

*ram*, subdit : *Dixit Deus*, *Fiat lux;* ad manifestationem divini Verbi. Et postea dixit, *Vidit Deus lucem quòd esset bona*, ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principaliùs, ad rectè sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum, et per donum Spiritûs sancti.

## ARTICULUS II. — UTRUM SINT PONENDÆ NOTIONES IN DIVINIS (1).

De his etiam infra quæst. XL, art. 1, ut Sent. I, dist. 26, quæst. II, art. 1, et dist. 33, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 1) quòd « non est audendum dicere aliquid de Deo, præter ea quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. » Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacræ Scripturæ. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiæ, aut ad trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiæ, nec ad trinitatem personarum. De notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ; non enim dicimus quòd paternitas sit sapiens, vel creet, neque etiam ea quæ sunt personæ ; non enim dicimus quòd paternitas generet, et filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis (2).

3. Præterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta quæ sunt principia cognoscendi, quia cognoscuntur seipsis. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

Sed *contra* est, quod dicit Joannes Damascenus (De orth. fid. lib. III, cap. 5) : Differentiam hypostaseon, id est personarum, in tribus proprietatibus, id est paternali, et filiali, et processionali recognoscimus. Sunt ergo ponendæ proprietates et notiones in divinis.

CONCLUSIO. — Notiones quasdam in divinis necesse est poni, inquantum essentialia nomina significare oportet in abstracto et in concreto, quod nullatenùs divinæ simplicitati obstat.

Respondeo dicendum quòd Præpositivus (3) attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consuevimus dicere, *Rogo benignitatem tuam*, id est *te benignum;* ita cùm dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus pater. Sed, sicut ostensum est supra (quæst. III, art. 3 ad 1), divinæ simplicitati non præjudicat quòd in divinis utamur nominibus concretis et abstractis; quia secundùm quòd intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundùm quòd in se est consideranda. Et ideo secundùm modum suum divina apprehendit et nominat; id est secundùm quòd inveniuntur in rebus sensibilibus, à quibus cognitionem accipit. In quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur; ad significandum verò res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 3), ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus; ratione verò subsistentiæ et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solùm nomina

(1) Notio in divinis nihil aliud est quàm ratio propria cognoscendi divinam personam. Unde notio concipitur ut forma abstracta quâ veluti notâ et charactere una persona ab aliis distinguitur. Vox illa à scholasticis præsertim usurpata, reperitur tamen in sanctis Patribus, scilicet apud sanctum Augustinum (De Trin. lib. V, cap. 6) et apud Basilium (Epist. XLIII), et sanctus Justinus (Expos. fidei) signa enumerat quibus personæ à se invicem distinguuntur.

(2) Id est aliquæ formæ in abstracto significatæ, ut paternitas et filiatio.

(3) Theologus scholasticus qui ad annum 1225 floruit et qui *Summam theologicam*, quæ nunquam typis fuit mandata, composuerat.

essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cùm dicimus *deitatem* et *Deum*, vel *sapientiam* et *sapientem*, sed etiam personalia ut dicamus *paternitatem* et *patrem*. — Ad quod duo præcipuè nos cogunt. Primò quidem, hæreticorum instantia. Cùm enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quærentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres, sicut respondetur quòd sunt essentiâ vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui. Et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes; ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis, ut *quid;* persona verò, ut *quis;* proprietas autem, ut *quo.* — Secundò, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas; scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritûs sancti : non autem unâ relatione; quia sic sequeretur quòd etiam Filius et Spiritus sanctus unâ et eâdem relatione referrentur ad Patrem; et sic, cùm sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quòd Filius et Spiritus sanctus non essent duæ personæ. Neque tamen potest dici, ut Præpositivus dicebat, quòd sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cùm tamen creaturæ diversimodè se habeant ad ipsum, sic Pater unâ relatione refertur ad Filium et ad Spiritum sanctum, cùm tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem ; quia cùm ratio specifica relativi consistat in hoc quòd ad aliud se habet, necesse est dicere quòd duæ relationes non sunt diversæ secundùm speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam esse speciem relationis domini et patris secundùm diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius. Filius autem et Spiritus sanctus non secundùm relationes unius rationis referuntur ad Patrem; unde non est simile. — Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est (quæst. XXVIII, art. 1 et 3). Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, quâ refertur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde secundùm duas relationes Filii et Spiritûs sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde, cùm non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates et notiones (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis (2), in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad *secundum* dicendum, quòd notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut rationes quædam, quibus cognoscuntur personæ; licèt ipsæ notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est (quæst. XXVIII, art. 1). Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus; quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quòd paternitas generet, vel creet; neque quòd sit sapiens (3), vel intelligens. Essentialia verò quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturæ

(1) Ad notionis rationem in divinis requiruntur quinque à theologis : 1° quòd sit una; 2° quòd ad originem pertineat; 3° ad dignitatem; 4° quòd sit fixa et permanens; 5° quòd sit aliquid speciale, quia quod tribus personis commune est, non est ratio sufficiens unam ab alia discernendi.

(2) Non sub nomine *personarum*, sed Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.

(3) Hic *sapiens* importat ordinem ad actum quo sapienter quid agatur vel intelligatur. Aliter si præscindatur consideratio actûs, probabile est dici posse.

à Deo, possunt prædicari de notionibus. Possumus enim dicere quòd paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt substantiva personalia et essentialia prædicari de notionibus. Possumus enim dicere quòd paternitas est Deus, et deitas est Pater.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt personæ sint simplices, tamen absque præjudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est (in corp. art.).

### ARTICULUS III. — UTRUM SINT QUINQUE NOTIONES (1).

De his etiam Sent. I, dist. 26, quæst. II, art. 3, et dist. 27, quæst. I, art. 1, et dist. 28, quæst. I, art. 1 et 2, et De potent. quæst. IX, art. 9 ad 21 et 27, et quæst. X, art. 5 ad 12, et Opusc. II, cap. 57, 58, 59, 60, 61.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint quinque notiones. Propriæ enim notiones personarum sunt relationes, quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est (quæst. XXVIII, art. 4). Ergo et notiones sunt tantùm quatuor.

2. Præterea, propter hoc quòd in divinis est una essentia, dicitur Deus unus. Propter hoc autem quòd sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus; quod est inconveniens.

3. Præterea, si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quòd in aliqua personarum sint notiones duæ vel plures; sicut in persona Patris ponitur innascibilitas, et paternitas, et communis spiratio (2). Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quòd persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantùm, sequitur quòd una earum possit de alia prædicari; ut dicamus quòd sicut bonitas divina est ejus sapientia, propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas; quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

4. Sed *contra*, videtur quòd sint plures (3). Quia sicut Pater à nullo est, et secundùm hoc accipitur notio quæ dicitur innascibilitas; ita à Spiritu sancto non est alia persona. Et secundùm hoc oportebit accipere sex notiones.

5. Præterea, sicut Patri et Filio commune est quòd ab eis procedat Spiritus sanctus, ita commune est Filio et Spiritui sancto quòd procedant à Patre. Ergo sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui sancto.

**CONCLUSIO. — Quinque tantùm notiones sunt in divinis: innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio.**

Respondeo dicendum quòd notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinæ autem personæ multiplicantur secundùm originem. Ad originem autem pertinet à quo alius, et qui ab alio. Et secundùm hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quòd sit ab alio, sed per hoc quòd à nullo est. Et sic ex hac parte ejus notio est *innascibilitas*. Sed inquantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter; quia inquantum Filius est ab eo,

(1) Omnes theologi communiter quinque tantùm notiones agnoscunt, nec plures, nec pauciores, sed tamen sextam excogitavit Scotus, scilicet inspirabilitatem.

(2) Id est activa quæ communis est Patri et Filio sicut unico principio à quo procedit Spiritus sanctus; ut à passiva distinguatur quæ soli Spiritui sancto propria est.

(3) Et Scoto quidem id omnino videtur propter inspirabilitatem hic indicatam, sive quia Spiritus sanctus nullam personam spirat vel producit. Sed exsufflanda illa ut inutilis et fictitia, ut inferiùs sanctus Thomas probat.

innotescit notione *paternitatis*. Inquantum autem Spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione *communis spirationis*. Filius autem potest innotescere per hoc quòd est ab alio, nascendo; et sic innotescit per *filiationem*. Et per hoc quòd est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus; et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater; scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quòd est ab alio vel ab aliis, et sic innotescit *processione;* non autem per hoc quòd alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo. Sunt igitur quinque notiones (1) in divinis; scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, et processio. Harum autem tantùm quatuor sunt relationes. Nam *innascibilitas* non est relatio nisi per reductionem, ut infra dicetur (quæst. XXXIII, art. 4 ad 3). Quatuor autem tantùm proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio. Nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum (2), non autem personales; ut infra magis patebit (quæst. XL, art. 1 ad 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd essentia in divinis significatur ut res quædam; et similiter personæ significantur ut res quædam. Sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licèt dicatur Deus unus, propter unitatem essentiæ, et *trinus*, propter trinitatem personarum; non tamen dicitur *quinus* propter quinque notiones.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis (3), plures proprietates unius personæ, cùm non opponantur adinvicem relativè, non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur; quia significantur ut diversæ rationes personarum. Sicut etiam non dicimus quòd attributum potentiæ sit attributum scientiæ; licèt dicamus quòd scientia sit potentia.

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm persona importet dignitatem, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3), non potest accipi notio aliqua Spiritùs sancti ex hoc quòd nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsus, sicut pertinet ad auctoritatem Patris quòd sit à nullo.

Ad *quintum* dicendum, quòd Filius et Spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi à Patre; sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

## ARTICULUS IV. — UTRUM LICEAT CONTRARIÈ OPINARI DE NOTIONIBUS (4).

De his etiam Sent. I, dist. 33, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat contrariè opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. I, cap. 3) quòd non erratur alicubi periculosiùs quàm in materia Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrariè opinari circa notiones non licet.

(1) Relatio, proprietas et notio in divinis sunt una et eadem res, nam paternitas est relatio, proprietas, et notio Patris. Id tamen est discriminis inter illas quod relatio huic rei competat per respectum ad correlativum, proprietas per respectum ad personam cujus est proprietas; notio per respectum ad intellectum cui personam manifestat.

(2) Hinc proprietas personæ non idem est ac proprietas personalis.

(3) Juxta illud theologorum vulgare axioma: *In divinis omnia unum sunt ubi non obviat relationis oppositio.*

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas aliquem esse vel non esse hæreticum.

2. Præterea, per notiones cognoscuntur personæ, ut dictum est (art. præc.). Sed circa personas non licet contrariè opinari. Ergo nec circa notiones.

Sed *contra*. Articuli fidei non sunt de notionibus (1). Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

CONCLUSIO. — Cùm notiones ad fidem non nisi indirectè spectent, contrariè opinari de ipsis licet; si nihil adsit vel consideretur consequi, quod fidei sit contrarium.

Respondeo dicendum quòd ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo directè; sicut ea quæ nobis sunt principaliter divinitùs tradita, ut Deum esse trinum et unum; Filium Dei esse incarnatum; et hujusmodi. Et circa hæc opinari falsum, hoc ipso inducit hæresim, maximè si pertinacia adjungatur. Indirectè verò ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanæ; ex hoc enim sequitur, Scripturam divinam esse falsam. Circa hujusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei; et maximè, si non pertinaciter adhæreat (2). Sed postquam manifestum est, et præcipuè si sit per Ecclesiam determinatum, quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ priùs non reputabantur, propter hoc quòd nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. — Sic igitur dicendum est quòd circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrariè sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quòd ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur. Et per hoc patet responsio ad objecta.

# QUÆSTIO XXXIII.

## DE PERSONA PATRIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de personis in speciali. Et primò de persona Patris. — Circa quam quæruntur quatuor : 1° Utrùm Patri competat esse principium. — 2° Utrùm persona Patris propriè significetur hoc nomine *Pater*. — 3° Utrùm per prius dicatur in divinis *Pater* secundùm quòd sumitur personaliter, quàm secundùm quòd sumitur essentialiter. — 4° Utrum sit proprium Patri esse ingenitum.

### ARTICULUS I. — UTRUM COMPETAT PATRI ESSE PRINCIPIUM (3).

De his etiam infra quæst. XXXVI, art. 4, ut et Sent. I, dist. 29, art. 2, et Opusc. I, cap. 2, et De potent. quæst. X, art. I ad 8 et 10.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Pater non possit dici principium Filii, vel Spiritùs sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundùm Philosophum (ex lib. IV Met. text. 3). Sed non dicimus Patrem esse causam Filii. Ergo non debet dici quòd sit ejus principium.

2. Præterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum, et per consequens esse creatum; quod videtur esse erroneum.

(1) Quoad nemorum saltem quo assignari solent. Alioqui ad fidem quinque illæ pertinent quas ponimus quoad rem ipsam; putà quòd à *nullo* sit Pater : quòd ipse sit *genitor*; quòd Filius *genitus*; quòd uterque *spirator*; et quòd Spiritus sanctus ab utroque procedat. Sed an ista dici debeant *notiones* nec assignari plures possint, nihil ad fidem.

(2) Quia nempe tametsi hæretica propositio secundùm se sit, prout materialiter considerata, hæreticum nihilominùs nullum facere potest; nisi consideretur ut hæretica, et non obstante illâ consideratione pertinaciter defendatur; vel nisi hæretica per Ecclesiæ judicium declarata sit, sive aliquid contrarium fidei continere.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias hæresim agarenorum cum Judæis in hoc et Cerdone conspirantium, dicentium quòd Deus Filium habere non potest.

3. Præterea, nomen principii à prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit (in Symb. fidei). Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trinit. lib. IV, cap. 20) : ***Pater est principium totius deitatis*** (1).

CONCLUSIO. — Cùm Pater sit à quo est Filius et Spiritus sanctus, convenienter esse principium ei convenit.

Respondeo dicendum quòd hoc nomen, *principium*, nihil aliud significat quàm id à quo aliquid procedit. Omne enim à quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium; et è converso. Cùm ergo Pater sit à quo procedit alius, sequitur quòd Pater est principium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Græci utuntur in divinis indifferenter nomine *causæ*, sicut et nomine *principii* (2). Sed latini doctores non utuntur nomine causæ (3), sed solùm nomine *principii*. Cujus ratio est, quia *principium* communius est quàm *causa;* sicut causa communius quàm *elementum*. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quantò autem aliquod nomen est communius, tantò convenientiùs accipitur in divinis, ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 11), quia nomina quantò magis specialia sunt, tantò magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen, *causa*, videtur importare diversitatem substantiæ, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen *principii*. In omnibus enim causæ generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, secundùm aliquam perfectionem, aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solùm secundùm quemdam ordinem. Sicut cùm dicimus punctum esse principium lineæ; vel etiam cùm dicimus primam partem lineæ esse principium lineæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd apud Græcos invenitur de Filio vel Spiritu sancto dici quòd principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum. Quia licèt attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio vel Spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundùm quem modum Hilarius dicit (De Trinit. lib. IX) : « Donantis auctoritate Pater major est; sed minor non est Filius, cui unum *esse* donatur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt hoc nomen, principium, quantùm ad id à quo imponitur ad significandum, videatur à prioritate sumptum; non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et à quo nomen imponitur, ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 8).

## ARTICULUS II. — UTRUM HOC NOMEN, PATER, SIT NOMEN PROPRIÈ DIVINÆ PERSONÆ (4).

De his etiam infra, quæst. XL, art. 2, 4, et ut Sent. dist. 3, art. 2, quæst. I ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *pater*, non sit

(1) Pater dicitur principium totius deitatis in eo sensu quòd deitas sit in persona Patris tanquam in primo principio quod eam aliis personis communicat.

(2) Græci nomine causæ utentes, non causam strictè sumunt, prout efficit et habet diversitatem essentialem ab effectu, sed prout significat id à quo aliquid est; quod nos principium vocamus. Hinc diversitas inter græcos et latinos ex idiomatum diversitate oritur; quod enim in lingua græca convenienter dici potest, inconvenienter in latina usurpatur.

(3) Vox illa tamen reperitur apud Marium Victorinum (adv. Arian. lib. VIII), sanctum Hilarium (De Trin. lib. XI et XII), sanctum Augustinum (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46), sanctum Anselm. et Rich. à sancto Victore (De Trin. lib. V, cap. 7); et Patres concilii Florentini Patrem esse causam Filii asserere non dubitârunt.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per ratio-

propriè nomen divinæ personæ. Hoc enim nomen, *pater*, significat relationem; persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen, *pater*, est propriè nomen significativum personæ.

2. Præterea, *generans* communius est quàm *pater*. Nam omnis pater est generans; sed non è converso. Sed nomen communius magis propriè dicitur in divinis, ut dictum est (quæst. XIII, art. 11). Ergo magis proprium nomen est personæ divinæ *generans* et *genitor*, quàm *pater*.

3. Præterea, nihil quod secundùm metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicujus. Sed Verbum metaphoricè apud nos dicitur genitum vel proles; et per consequens ille cujus est Verbum, metaphoricè dicitur *pater*. Non ergo principium Verbi divini potest propriè dici *pater*.

4. Præterea, omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quàm de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quàm de Deo. Verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundùm relationem tantùm, sed etiam secundùm essentiam. Ergo nomen *patris*, quod à generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinæ personæ.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psalm. LXXXVIII, 27): *Ipse invocabit me; Pater meus es tu* (1).

CONCLUSIO. — Cùm ipsâ paternitate Pater in divinis distinguatur ab omnibus aliis personis, convenienter ipsi Patris nomen convenit.

Respondeo dicendum quòd nomen proprium cujuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu hujus hominis est hæc anima et hoc corpus, ut dicitur (Met. lib. VII, text. 34 et 35). His autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personæ Patris est hoc nomen, pater, quod significat paternitatem (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen, *pater*, apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falsò opinati sunt. Nam relatio, quam significat hoc nomen, *pater*, est subsistens persona. Unde supra dictum est (quæst. XXIX, art. 4) quòd hoc nomen, *persona*, in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm Philosophum (De anima, lib. II, text. 49) denominatio rei maximè debet fieri à perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri (3); sed paternitas significat complementum generationis. Et ideo potiùs est nomen divinæ personæ *pater*, quàm generans vel genitor (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd Verbum non est quid subsistens in natura humana. Unde non propriè potest dici genitum vel Filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina. Unde propriè et non metaphoricè dicitur Filius; et ejus principium, Pater.

Ad *quartum* dicendum, quòd nomen generationis et paternitatis, sicut et

nem in sensu catholico interpreteris : *Ipse invocabit me, Pater meus es tu*, et alia hujusmodi quæ in Scripturis leguntur.

(1) Hæc de Davide ad litteram dicta sunt, sed sese referunt ad personam Christi cui Ecclesia in officio nativitatis ea accommodat.

(2) Vox *Patris* tribus modis accipi solet : analogicè, inquantum Deo et creaturis est commune; essentialiter, quandò tribuitur Deo respectu creaturarum, et sic tribus personis commune est; notionaliter, prout de una persona divina dicitur respectu alterius, et sic est nomen primæ personæ, sicque de illo hic agitur.

(3) Hoc est, ut in via habendi Filium.

(4) Hinc D. Thomas docet (III. p. quæst. LXVI, art. 5 ad 7) baptismum collatum in nomine genitoris et geniti esse invalidum.

alia nomina quæ propriè dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo, quàm de creaturis, quantùm ad rem significatam; licèt non quantùm ad modum significandi (1). Unde et Apostolus dicit (Ephes. III, 14) : *Flecto genua mea ad Patrem Domini mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur*. Quod sic apparet. Manifestum est enim quòd generatio accipit speciem à termino, qui est forma generati. Et quantò hic fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior et perfectior est generatio. Sicut generatio univoca est perfectior quàm non univoca. Nam de ratione generantis est quòd generet sibi simile secundùm formam. Unde hoc ipsum quòd in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantùm; ostendit quòd generatio et per consequens paternitas per prius sit in Deo quàm in creaturis. Unde hoc ipsum, quòd in divinis est distinctio geniti à generante secundùm relationem tantùm, ad veritatem divinæ generationis et paternitatis pertinet.

**ARTICULUS III. — UTRUM HOC NOMEN, PATER, DICATUR IN DIVINIS PER PRIUS, SECUNDUM QUOD PERSONALITER SUMITUR (2).**

De his etiam Sent. I, dist. 2, quæst. I, art. 2 et 3, ut et dist. 22, quæst. I, art. 3 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, Pater, non dicatur in divinis per prius, secundùm quòd personaliter sumitur. Commune enim secundùm intellectum est prius proprio. Sed hoc nomen, Pater, secundùm quòd personaliter sumitur, est proprium personæ Patris. Secundùm verò quòd sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati; nam toti Trinitati dicimus *Pater noster*. Ergo per prius dicitur, *Pater*, essentialiter sumptum, quàm personaliter.

2. Præterea, in his quæ sunt ejusdem rationis, non est prædicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundùm unam rationem videntur dici secundùm quòd persona divina est Pater Filii, et secundùm quod tota Trinitas est Pater noster vel creaturæ; cùm secundùm Basilium (hom. de fide quæ est XV, circ. med.) accipere sit commune creaturæ et Filio. Ergo non per prius dicitur *Pater* in divinis secundùm quòd sumitur personaliter, quàm secundùm quòd sumitur essentialiter.

3. Præterea, inter ea quæ non dicuntur secundùm rationem unam, non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, secundùm illud (Coloss. I, 15) : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ*. Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta quàm essentialiter, sed secundùm rationem eamdem.

Sed *contra* est, quòd æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est Pater Filii; ex tempore autem Pater est creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii, quàm respectu creaturæ.

CONCLUSIO. — Cùm in Deo Patre perfecta paternitatis ratio inveniatur respectu Filii, in Deo autem et creatura non nisi secundùm aliqualem similitudinem, priùs nomen Pater in divinis dicitur personaliter, quàm essentialiter.

Respondeo dicendum quòd per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfectè, quàm de illo in quo salvatur secundùm ali-

(1) Quantum ad rem significatam, quia res significata per nomen Patris Deo perfectiùs quàm creaturis convenit, sed non quantùm ad modum significandi, quoniam homines illi primò imposuerunt nomen Patris quem priùs noverunt; noverunt autem priùs Patrem in creaturis quàm in Deo.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias hæresim Menatis Arriani dicentis : Pater non semper Deus erat sed erat, cùm Deus Pater non erat.

quid. De hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfectè salvatur; quia omnia imperfecta sumuntur à perfectis. Et inde est quòd hoc nomen, *leo*, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod propriè dicitùr leo, quàm de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis; ut putà audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi. De hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis (quæst. XXVII, art. 2, et quæst. XXVIII, art. 4), quòd perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundùm perfectam rationem, cùm non sit una natura creatoris et creaturæ, sed secundùm aliqualem similitudinem, quæ quantò perfectior fuerit, tantò propinquiùs acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturæ Pater propter similitudinem vestigii tantùm; utpote irrationalium creaturarum; secundùm illud (Job, XXXVIII, 28): *Quis est pluviæ Pater? aut quis genuit stillas roris?* Alicujus verò creaturæ scilicet rationalis secundùm similitudinem imaginis; secundùm illud (Deut. XXXII, 6): *Nonne ipse est Pater tuus qui possedit et fecit et creavit te?* Aliquorum verò est Pater secundùm similitudinem gratiæ; qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundùm quòd ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum; secundùm illud (Rom. VIII, 16): *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quòd sumus filii Dei.-Si autem filii, et hæredes.* Aliquorum verò secundùm similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident; secundùm illud (Rom. V, 2): *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Sic igitur patet quòd per prius paternitas dicitur in divinis secundùm quòd importatur respectus personæ ad personam, quàm secundùm quòd importatur respectus Dei ad creaturam (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd communia absolutè dicta secundùm ordinem intellectùs nostri, sunt priora quàm propria; quia includuntur in intellectu propriorum, sed non è converso. In intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quàm propria quæ important respectus personales; quia persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice, quàm artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius à Patre, quàm creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundùm quòd aliquid participat de similitudine Filii vel Patris; ut patet per illud quod dicitur (Rom. VIII, 9): *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui*, etc.

Ad *secundum* dicendum, quòd accipere dicitur esse commune creaturæ et Filio, non secundùm univocationem, sed secundùm similitudinem quamdam remotam; ratione cujus dicitur primogenitus creaturæ. Unde in auctoritate inducta subditur: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, postquam dixerat *conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei.* Sed Filius Dei naturaliter (2) habet quoddam singulare præ aliis; scilicet habere per naturam id quod accipit; ut idem Basilius ibidem dicit (loc. cit. in arg.). Et secundùm hoc dicitur *unigenitus;* ut patet (Joan. I, 18): *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit.* Et per hoc patet solutio ad *tertium.*

(1) Per prius dicitur de persona Patris quoad rem significatam, sed quoad modum significandi, ita non se habet. Novimus enim priùs Patrem in creaturis quàm in Deo et ideò illis per prius illud nomen imponimus, ut jam annotavimus.

(2) *Naturaliter* omittit Nicolaius.

**ARTICULUS IV.** — UTRUM ESSE INGENITUM SIT PATRI PROPRIUM (1).

De his etiam Sent. I, dist. 15, art. 4, ut et dist. 28, quæst. I, art. 1, et Opusc. I, cap. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse ingenitum non sit Patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cujus est proprietas. Sed ingenitus nihil ponit in Patre, sed removet tantùm. Ergo non significat proprietatem Patris.

2. Præterea, ingenitum aut dicitur privativè, aut negativè. Si negativè; tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed Spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo ingenitum etiam es convenit; et sic non est proprium Patri. Si autem privativè sumatur; cùm omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quòd persona Patris sit imperfecta; quod est impossibile.

3. Præterea, *ingenitus* in divinis non significat relationem; quia non dicitur relativè. Significat ergo substantiam. Ingenitus igitur et genitus secundùm substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt à Patre secundùm substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Præterea, proprium est quod uni soli convenit (ex Isagoge Porphyrii, cap. 4). Sed cùm sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium Patri esse ingenitum.

5. Præterea, sicut Pater est principium personæ genitæ, ita et personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quòd sit ingenitus; etiam proprium ejus debet poni quòd sit *improcessibilis*.

Sed *contra* est, quod dicit Hilarius (De Trin. lib. IV ad fin.) : « Est unus ab uno, scilicet ab ingenito genitus, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. »

CONCLUSIO. — Ingenitum esse est proprium Patri, inquantum ei proprium est non ab alio esse.

Respondeo dicendum quòd sicut in creaturis invenitur principium primum, et principium secundum; ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio, quod est Pater; et principium à principio, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter. Uno quidem modo inquantum est principium primum, per hoc quòd habet relationem ad ea quæ ab ipso sunt. Alio modo inquantum est primum principium, per hoc quòd non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem *paternitate* et *communi spiratione* per respectum ad personas ab eo procedentes. Inquantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc quòd non est ab alio. Quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, ingenitus (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidam dicunt quòd innascibilitas quam significat hoc nomen, ingenitus, secundùm quòd est proprietas Patris, non dicitur tantùm negativè; sed importat vel utrumque simul, scilicet quòd Pater à nullo est, et quòd est principium aliorum, vel importat uni-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem demonstres, ritè etiam à concilio Toletano XI in principio fuisse determinatum sic : *Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur*, item ab Ecclesia hæc in officio sanctissimæ Trinitatis cantari : *Te Deum Patrem ingenitum*, etc. *toto corde et ore confitemur.*

(2) Prout respondet ἀγέννητος et *per generationem improductum* propriè significat. Nec propterea Spiritus sanctus æquè ac Pater *innascibilis* vel *ingenitus* dici potest, quamvis dicatur in symbolo Athanasii, *non factus nec genitus;* quia licèt non generetur, generationem tamen ejus à quo et de Patre procedit, præsupponit. *Innascibilis* autem vel *ingenitus* nihil præsupponere debet, proprio sensu sumptum, ut mox.

versalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum; quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate et spiratione; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis, quàm principium originis. Et ideo dicendum est, secundùm Augustinum (De Trin lib. v, cap. 7), quòd ingenitus negationem generationis passivè importat Dicit enim quòd tantùm valet quod dicitur ingenitus, quantùm valet quod dicitur non Filius. Nec propter hoc sequitur quòd ingenitus non debeat poni propria notio Patris, quia prima et simplicia per negationes notificantur; sicut dicimus punctum esse cujus pars non est.

Ad *secundum* dicendum, quòd ingenitum quandoque sumitur negativè tantùm. Et secundùm hoc Hieronymus dicit (1) Spiritum sanctum esse ingenitum; id est, non genitum (2). Alio modo potest dici ingenitum aliquo modo privativè; non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud; sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vitâ, quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere. Et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur privativè de Patre, sed secundo modo; prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum; cujus tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundùm hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc quòd sit proprium soli Patri, oportet ulteriùs in nomine ingeniti intelligere quòd conveniat alicui personæ divinæ quæ sit principium alterius personæ; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis; vel, ut intelligatur in nomine ingeniti, quòd omnino non sit ab alio, et non solùm quòd non sit ab alio per generationem (3). Sic enim nec Spiritui sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens; nec etiam divinæ essentiæ, de qua potest dici quòd in Filio vel in Spiritu sancto est ab alio, scilicet à Patre.

Ad *tertium* dicendum, quòd, secundùm Damascenum (De fid. orth. lib. II, cap. 9, circ. med.), ingenitum uno modo significat idem quod increatum (4), et sic secundùm substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum; et sic relativè dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis; sicut *non homo* ad genus substantiæ, et *non album* ad genus qualitatis. Unde, cùm genitum in divinis relationem importet; ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quòd Pater ingenitus distinguatur à Filio genito, secundùm substantiam; sed solùm secundùm relationem, inquantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut in quolibet genere oportet ponerè

(1) Liber definitionum quem hìc citat auctor (inuitur lib. I Didymi de Spiritu sancto quem Hieronymus latinè reddidit et est inter ejus opera) non extat.

(2) Ingenitum hìc sumitur modo purè negativo, pro negatione generationis passivæ propriè dictæ, et ita Spiritui sancto convenit.

(3) Ingenitum tunc accipitur ut sit idem ac improcessibile, seu à nullo principio habens originem, ut sic in hoc articulo sumitur, cùm dicitu quòd esse ingenitum sit Patri proprium.

(4) Duo hæc vocabula sunt græcè ferè omninò similia; ἀγένητος significat idem quod *increatum* et ἀγέννητος idem sonat ac *ingenitum*. Non eumdem sensum proponunt, sed sæpè sæpius à Patribus unum pro alio sumitur, et indè multæ disputationes ortæ sunt.

unum primum; ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio; quod ingenitum dicimus. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos Deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit (Lib. de Synodis) (1): « Cùm unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. » Et hoc præcipuè, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio; et sic non distinguerentur oppositione relativâ. Oporteret igitur quòd distinguerentur diversitate naturæ.

Ad *quintum* dicendum, quòd proprietas Patris, prout non est ab alio, potiùs significatur per remotionem nativitatis Filii quàm per remotionem processionis Spiritûs sancti; tum quia processio Spiritûs sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est (quæst. XXVII, art. 4 ad 3); tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii. Unde, remoto à Patre quòd non sit genitus, cùm tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quòd non sit procedens processione Spiritûs sancti; quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed à genito procedens.

# QUÆSTIO XXXIV.

## DE PERSONA FILII, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de persona Filii. Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet *Filius*, *Verbum* et *Imago* : sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur (2). Unde restat considerandum de Verbo et de Imagine. — Circa Verbum quæruntur tria : 1° Utrùm Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter. — 2° Utrùm sit proprium nomen Filii. — 3° Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

### ARTICULUS I. — UTRUM VERBUM IN DIVINIS SIT NOMEN PERSONALE (3).

De his etiam 1 2, quæst. XCIII, art. 10 ad 2, De verit. quæst. IV, art. 2 et art. 4, et Opusc. I, cap. 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Verbum in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia propriè dicuntur in divinis, ut Pater et Filius. Sed Verbum metaphoricè dicitur in divinis, ut Origenes dicit super Joannem (cap. 1, sup. illud : *In principio erat Verbum*). Ergo Verbum non est personale in divinis.

2. Præterea, secundùm Augustinum (De Trin. lib. IX, cap. 10), Verbum est notitia cum amore. Et secundùm Anselmum (Monol. cap. 60), dicere, summo spiritui nihil aliud est quàm cogitando intueri. Sed notitia, et cogitatio, et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo Verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea, de ratione Verbi est quòd dicatur. Sed, secundùm Anselmum (ibid. cap. 59), sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus est intelligens; ita Pater est dicens, Filius est dicens, et Spiritus sanctus est dicens; et similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen Verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Præterea, nulla persona divina est facta. Sed Verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim (Psalm. CXLVIII, 8) : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt Verbum ejus.* Ergo Verbum non est nomen personale in divinis.

(1) Sive adversùs arianos et arianis acquiescentes, explicando canonem 26.

(2) Et propterea non est opus in speciali considerare de Filio, ut hic subintelligi debet.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias errorem Rabbi Moysis dicentis Verbum dici essentialiter tantùm, non personaliter, quod à Scripturis et conciliis damnatur, dum in multis locis Verbum personaliter accipiant.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trin. lib. VII, cap. 11) : Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id cujus est Verbum. Sed Filius est nomen personale, quia relativè dicitur. Ergo et Verbum.

CONCLUSIO. — Verbum in divinis cùm procedens ab alio importet, non essentialiter sed personaliter tantùm sumitur.

Respondeo dicendum quòd nomen Verbi in divinis, si propriè sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd Verbum tripliciter quidem in nobis propriè dicitur; quarto autem modo dicitur impropriè, sive figurativè. Manifestiùs autem et communiùs in nobis dicitur Verbum quod voce profertur; quod quidem ab interiori procedit quantùm ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur; scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectùs conceptum, secundùm Philosophum (Perih. lib. I). Et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. De anima (lib. II, text. 90) dicitur. Vox autem quæ non est significativa, Verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur Verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primò et principaliter interior mentis conceptus Verbum dicitur (1); secundario verò ipsa vox interioris conceptùs significativa (2); tertio verò ipsa imaginatio vocis Verbum dicitur (3). Et hos tres modos Verbi ponit Damascenus (Fid. orth. lib. I, cap. 17, dicens quòd Verbum dicitur « naturalis intellectùs motus, secundùm quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux et splendor » quantùm ad primum. Rursus, « Verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur » quantùm ad tertium. Rursùs etiam, « Verbum est angelus, id est nuntius intelligentiæ » quantùm ad secundum. Dicitur autem figurativè quarto modo Verbum id quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus dicere : *Hoc est Verbum quod dixi*, *vel quod mandavit rex*, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem propriè Verbum in Deo, secundùm quòd Verbum significat conceptum intellectùs. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. XV, cap. 10) : « Quisquis potest intelligere Verbum, non solùm antequam sonet, verùm etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, iam potest videre aliquam verbi illius similitudinem, de quo dictum est : In principio erat Verbum. » Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quòd ab alio procedat, scilicet à notitia concipientis. Unde Verbum, secundùm quòd propriè dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis; eo quòd personæ divinæ distinguuntur secundùm originem, ut dictum est quæst. XXVII, art. 3, 4 et 5). Unde oportet quòd nomen Verbi, secundùm quòd propriè in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantùm.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ariani, quorum fons Origenes invenitur (4), posuerunt Filium alium à Patre esse in diversitate substantiæ. Unde conati sunt, cùm Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse propriè dictum; ne, sub ratione Verbi procedentis cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris. Nam Verbum interius sic à dicente

(1) Ea est sola significatio quâ Verbum Deo propriè tribuitur; cætera illi tantùm metaphoricè conveniunt, cùm sint quodammodo externa et corporea.

(2) Hæc significatio ad verbum scriptum pertinet, de quo Apoc. ult. habemus : *Si quis diminuerit de verbis libri prophetiæ hujus*, etc.

(3) Nempe cùm quis vocem aliquam imaginatur, quamvis eam non ore exprimat.

(4) Illum *Arii patrem* vocat Epiphanius, et quàm rectè satis explicat Lib. de hæresibus, hæres. 64, quæ *Ori*[illegible] *is* [illegible]

procedit, quòd in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur Verbum Dei metaphoricè dictum, quòd ponatur Verbum Dei propriè dictum. Non enim potest aliquid metaphoricè Verbum dici, nisi ratione manifestationis: quia vel manifestat, sicut Verbum; vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere Verbum quo manifestetur; si autem dicitur Verbum, quia exterius manifestat ea quæ exteriùs manifestantur, non dicuntur verba, nisi inquantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo Verbum aliquando dicatur metaphoricè in divinis, tamen oportet ponere Verbum propriè dictum (1), quod personaliter dicatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum Verbum. Solum enim Verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est Verbum. Intellectus autem ipse, secundùm quòd est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolutè. Et similiter *intelligere;* quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut *esse* ad ens in actu: non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cùm ergo dicitur quòd Verbum est notitia; non accipitur notitia pro actu intellectùs cognoscentis; vel pro aliquo ejus habitu; sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus (De Trin. lib. VII, cap. 11) dicit quòd Verbum est sapientia genita; quod nihil aliud est quàm ipsa conceptio sapientis; quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eumdem modum potest intelligi quòd dicere Deo, sit cogitando intueri; inquantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum Dei. Cogitationis tamen nomen, Dei verbo propriè non convenit. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XV, cap. 16): « Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur; ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat formam ut Verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo volutari. » Cogitatio enim propria in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet (2). Cùm verò intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfectè veritatem contemplatur. Unde Anselmus (loc. cit. in arg. 2) impropriè accipit cogitationem pro contemplatione (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut propriè loquendo, *Verbum* dicitur personaliter in divinis et non essentialiter; ita et *dicere* (4). Unde sicut Verbum non est commune Patri et Filio et Spiritui sancto; ita non est verum quòd Pater et Filius et Spiritus sanctus sint unus dicens. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. VII, cap. 1): « Dicens illo coæterno Verbo non singulus intelligitur, sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique dicens. » Sed *dici* convenit cuilibet personæ. *Dicitur* enim non solùm Verbum, sed res quæ Verbo intelligitur, vel significatur. Sic ergo uni soli personæ in divinis convenit dici, eo modo quo dicitur Verbum. Eo verò modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personæ convenit dici.

(1) Verbum dicitur propriè de Filio Dei, siquidem omnia quæ ad rationem Verbi propriè dicti pertinent, illi optimè conveniunt, ut ex dicendis art. 2 patebit.

(2) Quatenus nempe *cogitatio* quasi coagitatio quædam est, vel plurium inter se collatorum agitatio ut ex illis ad unum veniatur in quo quiescat intellectus et cognitio firma sistat.

(3) Hinc illa potest concludi regula: ea quæ non significant aliquid ab intellectu procedens, sed tantùm id quod in intellectu manet, ut intelligere, cognoscere, cogitare, dicuntur non personaliter, sed essentialiter; ea verò quæ significant aliquid ab intellectu procedens personaliter dicuntur. Sed solum Verbum posterioris est istius generis.

(4) Dicere si propriè sumatur, idem est quod verbum concipere, ut ait D. Thomas (De potent. quæst. IX, art. 9 ad 8).

Pater enim intelligendo se, et Filium, et Spiritum sanctum, et omnia alia quæ ejus scientiâ continentur, concipit Verbum; ut sic tota Trinitas Verbo licatur, et etiam omnis creatura (1). Sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, dicit. Anselmus verò impropriè accepit dicere pro intelligere; quæ tamen differunt. Nam intelligere (2) importat olam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio riginis importatur, sed solùm informatio quædam in intellectu nostro, rout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo utem importat omnimodam identitatem; quia in Deo est omnino idem ntellectus et intellectum; ut supra ostensum est (quæst. XIV, art. 4 et 5). Sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad Verbum conceptum. Nihil enim est aliud, *dicere*, quàm proferre Verbum. Sed mediante Verbo mportat habitudinem ad rem intellectam quæ in Verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic, sola persona quæ profert Verbum, est *dicens* in divinis; cùm tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens *Verbo dicta*.

Ad *quartum* dicendum, quòd *Verbum* sumitur ibi figurativè, prout ignificatum vel effectus verbi, dicitur Verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbum Dei (3), inquantum exequuntur effectum aliquem ad quem ordinantur ex Verbo concepto divinæ sapientiæ; sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis insigatur.

## ARTICULUS II. — UTRUM VERBUM SIT PROPRIUM NOMEN FILII (4).

De his etiam Sent. I, dist. 27, quæst. II, art. 2, quæst. II, et De verit. quæst. IV, art. 5, et Opusc. I, cap. 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Verbum non sit proprium nomen Filii. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed Verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo Verbum non potest esse proprium nomen personæ Filii.

2. Præterea, Verbum prolatione quâdam procedit à dicente. Si ergo Filius est propriè Verbum, non procedit à Patre, nisi per modum prolationis : quod est hæresis Valentini (5), ut patet per Augustinum (Lib. de hæres. num. 11).

3. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ, significat proprietatem aliquam ejus. Si igitur Verbum sit proprium nomen Filii, significabit aliquam proprietatem ejus; et sic erunt plures proprietates in divinis quàm quæ supra enumeratæ sunt.

4. Præterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit Verbum. Sed Filius intelligit. Ergo Filii est aliquod Verbum. Et sic non est proprium Filii esse Verbum.

5. Præterea (Heb. I, 3) dicitur de Filio : *Portans omnia Verbo virtutis suæ*. Ex quo Basilius (Cont. Eunom. lib. V, cap. 11) accipit quod Spiritus sanctus sit Verbum Filii. Non est ergo proprium Filii esse Verbum.

(1) Hinc B. Thomas (De verit. quæst. IV, art. 2 ad 3) : Dico igitur, quòd Pater dicitur non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum; et similiter Spiritus sanctus : quia Filius manifestat totam Trinitatem. Unde Pater dicit uno Verbo suo omnes tres personas.

(2) Intelligere ut tantùm aliquid immanens et procedens personaliter sumi non potest.

(3) Id est, obediunt præcepto ejus, ita ut *Verbum* pro mandato positum intelligatur.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias hæresim alogiorum negantium Verbum ponendum in divinis, sed Filium non esse Dei Verbum, unde etiam dicuntur alogii ab *a*, id est, sine, et λόγος, id est, verbum, quasi dicantur, sine verbo.

(5) Valentinus inter gnosticos celeberrimus æonum systema admiserat, et ex illius fabulis sanctus Augustinus refert intellectum et veritatem æonas octo processisse in honorem Patris indèque Verbum et vitam processisse.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. VI, cap. 11) : Verbum solus Filius accipitur (1).

CONCLUSIO. — Verbum in divinis, cùm dicatur secundùm quòd est procedens emanatione intellectûs, personæ Filii proprium nomen est.

Respondeo dicendum quòd Verbum propriè dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personæ Filii; significat enim quamdam emanationem intellectûs. Persona autem quæ procedit in divinis secundùm emanationem intellectus, dicitur Filius ; et hujusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est (quæst. XXVII, art. 2). Unde relinquitur quòd solus Filius propriè dicatur Verbum in divinis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in nobis non est idem *esse* et *intelligere*. Unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum ejus intelligere. Unde Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus ejus, sed pertinet ad ipsam naturam ejus (3). Et ideo oportet quòd sit aliquid subsistens; quia quidquid est in natura Dei subsistit. Et ideo Damascenus dicit (De fide orth. lib. I, cap. 18) quòd « Verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens. Reliqua verò verba, scilicet nostra, virtutes sunt naturæ. »

Ad *secundum* dicendum, quòd non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert (De Trin. lib. VI), sed propter varium modum prolationis (4) quem posuit; sicut patet per Augustinum (Lib. de hæresibus, ubi sup.).

Ad *tertium* dicendum, quòd in nomine Verbi eadem proprietas importatur, quæ in nomine Filii. Unde dicit Augustinus (lib. VII, cap. 11) : « Eo dicitur Verbum quo Filius. » Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur; quæ Filio attribuuntur ad exprimendam diversitatem perfectionum ejus. Nam, ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius : ut ostendatur coæternus, dicitur splendor : ut ostendatur omnino similis, dicitur imago : ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.

Ad *quartum* dicendum, quòd eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum ; cùm intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est (quæst. XIV, art. 2 et 4). Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus. Unde est quidem intelligens, non ut producens Verbum, sed ut Verbum procedens ; prout scilicet in Deo Verbum procedens secundùm rem non differt ab intellectu divino, sed relatione solâ distinguitur à principio Verbi.

Ad *quintum* dicendum, quòd cùm de Filio dicitur, *portans omnia Verbo virtutis suæ*, Verbum figuratè accipitur pro effectu Verbi. Unde glossa (5) ibi dicit quòd Verbum sumitur pro imperio ; inquantum scilicet ex effectu

(1) Hoc vocabulo designari solet Dei Filius frequenter in Scripturis : *Et vocatur nomen ejus Verbum Dei* (Apoc. XIX, v. 13). *Et Verbum caro factum est* (Joan. I). *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum et Spiritus sanctus* (I. Ep. V).

(2) Apud veteres aliquando legitur sermo pro verbo, ut constat ex Augustino (tract. X, 8 sup. Joan.), Cypr. (cont. Judæos, lib. II, cap. 3), Hilar. (De Trin. lib. II et aliis). Sed multò rectius et frequentius verbum usitatur. Sermo enim non unam dictionem significat, sed orationem conflatilem ex pluribus dictionibus; dum verbum sit dictio simplex ac proindè Filio Dei perfectius accommodatur.

(3) Ut clariùs pateat in quo Verbum divinum cum humano similitudines et dissimilitudines habeat, conferendum est D. Thomæ opuscula X et XI : *De differentia Verbi divini et humani et de natura Verbi intellectûs*.

(4) Non eamdem naturam eamdemque essentiam in Patre et Verbo non admittebat.

(5) Tum manuscripta, tum nova interlin. expressè quidem ex Lombardo, æquivalenter autem ex Primasio et Haymone.

virtutis Verbi est quòd res conserventur in esse; sicut ex effectu virtutis Verbi est quòd res producantur in esse. Quod verò Basilius interpretatur Verbum pro Spiritu sancto, impropriè et figuratè locutus est (1); prout ut Verbum alicujus dici potest omne illud quod est manifestativum ejus; sic eâ ratione dicatur Spiritus sanctus Verbum Filii, quia manifestat Filium.

## ARTICULUS III. — UTRUM IN NOMINE VERBI IMPORTETUR RESPECTUS AD CREATURAM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 27, quæst. II, art. 3, et De verit. quæst. IV, art. 5, et quodl. IV, quæst. IV, art. 1 ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura essentialiter in divinis dicitur. Sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est (art. 1). Ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea, quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore; ut dominus et creator. Sed Verbum dicitur de Deo ab æterno (3). Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea, Verbum importat respectum ad id à quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quòd procedat à creatura.

4. Præterea, ideæ sunt plures secundùm diversos respectus ad creaturas. Si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quòd in Deo non sit unum Verbum tantùm, sed plura.

5. Præterea, si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi inquantum creaturæ cognoscuntur à Deo. Sed Deus non solùm cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia : quod videtur falsum.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 63), quòd « in nomine Verbi significatur non solùm respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per Verbum facta sunt operativâ potentiâ. »

CONCLUSIO. — Cùm Deus intelligendo se in productione Verbi, intelligat creaturas, in Verbi nomine intelligitur respectus ad creaturas.

Respondeo dicendum quòd in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum, est repræsentativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundùm diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solùm Patris, sed etiam creaturarum (4). Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantùm, creaturarum autem

(1) In eo loco non frustrà græcè diversa locutio à sancto Basilio usurpatur. Filius enim λόγος dicitur quasi substantiale Verbum ex Patris intellectu procedens intra ipsum : Spiritus autem ῥῆμα quasi causale Verbum ipsiusmet Filii procedens extrà ipsum in creaturas quas producit; quod ad responsionem accuratiùs intelligendam juvat.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas quòd Verbum non refertur ad creaturas eo modo quo arianorum suspicatur hæresis, dicens : Verbum propter nos factum est, et nos per ipsum, veluti instrumentum crearet Deus, neque id substitisset, nisi nos Deus creare voluisset.

(3) Sic enim Chrysostomus et Basilius in hom. super hæc verba; ut et alii quidem in Catena aurea sancti Thomæ.

(4) Omnes conveniunt quòd procedit ex cognitione essentiæ et attributorum Dei; et ibi sistit Scotus, negatque procedere ex cognitione relationum et creaturarum. Puteanus dicit procedere ex cognitione essentiæ, attributorum et paternitatis; Vasquez ex cognitione etiam ipsius Verbi; Tussianus etiam ex cognitione Spiritûs sancti. Alii communiter cum thomistis docent procedere ex cognitione non solùm essentiæ et attributorum, sed relationum et creaturarum possibilium. Ex Witassio procedit etiam ex cognitione futurorum contingentium, sed illa opinio non est thomistarum sententiæ omnino opposita, siquidem agnoscunt Verbum procedere ex cognitione creaturarum futurarum, concomitanter et per accidens (Vid. Billuart, dissert. V, art. 5, et Gonet Disput. IX, art. 1 et 5).

cognoscitiva et factiva; ita Verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantùm; creaturarum verò est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur (Psal. xxxii, 9): *Dixit, et facta sunt;* quia importatur in Verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in nomine personæ includitur etiam natura obliquè (1). Nam persona est rationalis naturæ individua substantia. In nomine igitur personæ divinæ quantùm ad relationem personalem non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quòd pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, inquantum includitur in significatione ejus essentia, quòd importetur respectus ad creaturam (2). Sicut enim proprium est Filio quòd sit filius, ita proprium est ei quòd sit genitus Deus, vel genitus creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum; sicut creare, et gubernare; et talia dicuntur de Deo ex tempore (3). Quædam verò relatio est, quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle; et talia non dicuntur de Deo ex tempore. Et hujusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. Nec est verum, quòd nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore; sed sola illa nomina quæ important relationem consequentem actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum, ex tempore dicuntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd creaturæ non cognoscuntur à Deo per scientiam à creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quòd à creaturis procedat Verbum, licèt Verbum sit expressivum creaturarum.

Ad *quartum* dicendum, quòd nomen ideæ, principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam; et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen Verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem; et ex consequenti (4) ad creaturas, inquantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantùm Verbum, et personaliter dictum.

Ad *quintum* dicendum, quòd eo modo quo scientia Dei est non entium, et Verbum Dei est non entium; quia non est aliquid minus in Verbo Dei quàm in scientia Dei, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. xv, cap. 14). Sed tamen Verbum est entium, ut expressivum et factivum; non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

## QUÆSTIO XXXV.

### DE IMAGINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de imagine. — Et circa hoc quæruntur duo: 1° Utrùm imago in divinis dicatur personaliter. — 2° Utrùm sit proprium Filii.

(1) Et eâ ratione respectum ad creaturas connotat.

(2) Hæc periodus omittitur in cod. alcan. et in exemplo Nicolaï; habent edit. Rom. et Patav. ambæ.

(3) Quia nempe important habitudinem ad creaturam prout jam supponitur existens actu, vel ponitur in actuali suo *esse*, quod cum tempore tantùm cœpit: non enim gubernatur nisi quod jam est, nec etiam creatur nisi ut sit. Sed alia important habitudinem ad creaturam independenter ab actuali ejus *esse*, nec eam existentem supponunt; etsi velut capacem existentiæ respiciant: nam sciri potest quod non existit, etc.

(4) Illa significatio tantùm est secundaria.

**ARTICULUS I.** — UTRUM IMAGO IN DIVINIS DICATUR PERSONALITER (1).

De his etiam infra quæst. CIII, art. 5 ad 4, ut et Sent. I, dist. 28, quæst. II, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd *imago* non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus (De fide ad Petr. cap. 1) (2) : « Una est sanctæ Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo. » Igitur *imago* dicitur essentialiter et non personaliter.

2. Præterea, Hilarius dicit (De synodis) quòd « imago est ejus rei ad quam maginatur, species indifferens. » Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

3. Præterea, imago ab imitando dicitur; in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius. Ergo *imago* non potest esse nomen personale in divinis.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De Trin. lib. VII, cap. 1): « Quid est absurdius quàm imaginem ad se dici? » Ergo *imago* in divinis relativè dicitur. Et sic est nomen personale.

CONCLUSIO. — Cùm imaginis nomen originem in divinis importet, personaliter in divinis dicitur.

Respondeo dicendum quòd de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maximè videtur esse figura. Videmus enim quòd diversorum animalium secundùm speciem, sunt diversæ figuræ; non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figuræ; sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 74), « unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. » Ad hoc ergo quòd verè aliquid sit imago, requiritur quòd ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei (3). Ea verò quæ processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen, *imago*, est nomen personale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd imago propriè dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem, ad cujus similitudinem aliquid procedit, propriè dicitur exemplar; impropriè verò imago. Sic tamen Augustinus (Fulgent. loc. in arg. cit.) utitur nomine imaginis cùm dicit, divinitatem sanctæ Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

Ad *secundum* dicendum, quòd *species*, prout ponitur ab Hilario (loc. in arg. cit.) in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicujus, sicut id quod assimilatur alicui, dicitur forma ejus; inquantum habet formam illi similem.

Ad *tertium* dicendum, quòd imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas nomen *imaginis* rectè Filio fuisse à Scripturis attributum (Col. I, 15) : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* (Hebr. I, 9): *Qui nunc sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus.* Sap. VII, 26): *Candor est enim lucis æternæ et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius.*

(2) Vel Fulgentius inter opera Augustini ut jam sæpè.

(3) Hinc tres ad imaginem requiruntur conditiones: 1° quòd sit similis, et ea quæ sunt similia partim conveniunt, partim differunt; 2° quòd sit similis in specie vel figura; 3° quòd sit similis ex modo processionis, scilicet quòd illius similitudo originem trahat ex eo cujus est imago, idque vi et modo processionis. Super hæc fundatur articuli sequentis processus; si enim non ita intelliguntur hæ conditiones, imaginis nomen Spiritui sancto convenire posset.

## ARTICULUS II. — UTRUM NOMEN IMAGINIS SIT PROPRIUM FILIO (1).

De his etiam Sent. I, dist. 28, quæst. II, art. 3, et dist. 31, quæst. III, art. 1, et ad Hebr. I, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomen imaginis non sit proprium Filio : quia, ut dicit Damascenus (De fide orth. lib. I, cap. 18), « Spiritus sanctus est imago Filii. » Non est ergo proprium Filii.

2. Præterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 74). Sed hoc convenit Spiritui sancto : procedit enim ab alio secundùm modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago ; et ita non est proprium Filii quòd sit imago.

3. Præterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundùm illud (I. Cor. XI, 7) : *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est.* Ergo non est proprium Filio.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. VII, cap. 2) quòd « solus Filius est imago Patris. »

CONCLUSIO. — Cùm Filius in divinis procedat ut Verbum, Spiritus autem sanctus ut amor ; nomen imaginis proprium est Filio, non autem Spiritui sancto.

Respondeo dicendum quòd doctores Græcorum communiter dicunt Spiritum sanctum esse imaginem Patris et Filii (2). Sed doctores latini soli Filio attribuunt nomen imaginis. Non enim invenitur in canonica Scriptura, nisi de Filio. Dicitur enim (Col. I, 15) : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturæ.* Et Heb. I, 3 : *Qui cùm sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus.* Hujus autem rationem assignant quidam ex hoc quòd Filius convenit cum Patre non solùm in natura, sed etiam in notione principii ; Spiritus autem sanctus non convenit cum Filio, nec cum Patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere : quia sicut secundùm relationes non attenditur in divinis neque æqualitas, neque inæqualitas, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. V, cap. 6), ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis. — Unde alii dicunt quòd Spiritus sanctus non potest dici imago Filii, quia imaginis non est imago ; neque etiam imago Patris, quia imago refertur immediatè ad id cujus est imago ; Spiritus sanctus autem refertur ad Patrem per Filium : neque etiam est imago Patris et Filii, quia sic esset una imago duorum ; quod videtur impossibile. Unde relinquitur quòd Spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est : quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, ut infra dicetur (quæst. XXXVI, art. 4). Unde nihil prohibet sic Patris et Filii, inquantum sunt unum, esse unam imaginem ; cùm etiam homo totius Trinitatis sit una imago. Et ideo aliter dicendum est quòd sicut Spiritus sanctus, quamvis suâ processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur *natus;* ita, licèt accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago : quia Filius procedit ut Verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id à quo procedit ; non autem de ratione amoris, quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus sanctus, inquantum est amor divinus (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Damascenus et alii doctores Græcorum communiter utantur nomine imaginis pro perfecta similitudine (4)

(1) In Scripturis imaginis nomen Dei Filio frequentissimè attribuitur, dum è contra nusquam Spiritui sancto concedatur. Hinc in dictis suis doctores latini convenientiùs quàm doctores græci Scripturæ sacræ locutionem imitantur.

(2) Sive *Filii* tantùm immediatè, sed eo ipso Patris veluti mediatè, quia est Filius imago Patris.

(3) Hinc imaginis nomen non Spiritui sancto convenit, quia non ita procedit ut ex vi processionis suæ secundùm speciem consideratæ debeat esse similis, ut videre est (quæst. XXVII, art. 4) Et sic deest ultima conditio quæ ad rationem imaginis requiritur

(4) Præcisè sumptâ ut sic et simpliciter, prout solam unius cum alio conformitatem dicit juxta vim græcæ vocis εἰκὼν quæ tantùm *assimila-*

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt Spiritus sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quòd sit imago, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur; uno modo, in re ejusdem naturæ secundùm speciem; ut imago regis invenitur in filio suo: alio modo, in re alterius naturæ; sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solùm dicitur imago, sed et ad imaginem; per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quòd sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.

# QUÆSTIO XXXVI.

## DE PERSONA SPIRITUS SANCTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem prædictam considerandum est de his quæ pertinent ad personam Spiritûs sancti; quia non solùm dicitur *Spiritus sanctus*, sed etiam *Amor* et *Donum Dei*. Circa Spiritum sanctum ergo quæruntur quatuor: 1° Utrùm hoc nomen, *Spiritus sanctus*, sit proprium alicujus divinæ personæ. — 2° Utrùm illa persona divina, quæ *Spiritus sanctus* dicitur, procedat à Patre et Filio. — 3° Utrùm procedat à Patre per Filium. — 4° Utrùm Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.

### ARTICULUS I. — UTRUM HOC NOMEN, SPIRITUS SANCTUS, SIT PROPRIUM NOMEN ALICUJUS DIVINÆ PERSONÆ (1).

De his etiam in 2 2, quæst. XIV, art. 1, ut et Sent. I, dist. 10, art. 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 19, et De malo, quæst. III, art. 14, et Opusc. II, cap. 46 et 47.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non sit proprium nomen alicujus divinæ personæ: nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicujus personæ. Sed hoc nomen, *Spiritus sanctus*, est commune tribus personis. Ostendit enim Hilarius (De Trin. lib. VIII) in Spiritu Dei aliquando significari Patrem; ut cùm dicitur (Is. LXI, 1): *Spiritus Domini super me*: aliquando significari Filium; ut cùm dicit Filius (Matth. XII, 28): *In Spiritu Dei ejicio dæmonia*, naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans: aliquando de Spiritu sancto; ut ibi (Joel II, 28): *Effundam de spiritu meo super omnem carnem*. Ergo hoc nomen, Spiritus sanctus, non est proprium alicujus divinæ personæ.

2. Præterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit (De Trin.). Sed hoc nomen, Spiritus sanctus, non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinæ personæ.

3. Præterea, quia Filius est nomen alicujus divinæ personæ, non potest dici Filius hujus vel illius. Dicitur autem Spiritus hujus vel illius hominis; ut enim habetur (Num. XI, 17): *Dixit Dominus ad Moysem, De spiritu tuo accipiam, tradamque eis*. Et (IV. Reg. II, 15): *Requievit spiritus Eliæ super Elisæum*. Ergo Spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicujus divinæ personæ.

Sed *contra* est, quod dicitur (I. Joan. ult. 7): *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo: Pater, Verbum, et Spiritus*. Ut autem Augustinus dicit (De Trin. lib. VII, cap. 4): Cùm quæritur, Quid tres? dicimus, Tres personæ. Ergo Spiritus sanctus est nomen divinæ personæ.

*tionem* significat; non ut unius ex alio expressionem formaliter importat; quod omnino ad imaginem requiritur; ut ex prædictis patet.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias errorem macedonianorum dicentium Spiritum sanctum creatum esse et non esse Deum, hæresim Samosetani, Sabellii et omnium aliorum qui quocumque modo Trinitatem impugnârunt.

CONCLUSIO. — Spiritûs sancti nomen proprium est personæ divinæ procedentis, ut amor.

Respondeo dicendum quòd cùm sint duæ processiones in divinis, altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est (quæst. XXVII, art. 4 ad 3). Unde et relationes quæ secundùm hujusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt (1), ut etiam supra dictum est (qu. XXVIII, art. 4). Propter quod et nomen personæ hoc modo procedentis, eâdem ratione non habet proprium nomen. Sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum prædictas relationes, cùm nominamus eas nomine *processionis* et *spirationis* (2), quæ secundùm proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales quàm relationes; ita ad significandum divinam personam quæ procedit per modum amoris, accommodatum est ex usu Scripturæ hoc nomen, *Spiritus sanctus*. Et hujus quidem convenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primò quidem ex ipsa communitate ejus quod dicitur Spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit (De Trin. lib. XV, cap. 17, et lib. V, cap. 11) quia Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse propriè quod ambo communiter. Nam et Pater est Spiritus, et Filius est Spiritus; et Pater est sanctus, et Filius est sanctus. Secundò verò, ex propria significatione. Nam nomen *spiritûs* in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris quòd moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas verò illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter Spiritus sanctus nominatur (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quod dico, Spiritus sanctus, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati; quia nomine *spiritûs* significatur immaterialitas divinæ substantiæ. Spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia. Unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc verò quod dicitur, *sanctus*, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, Spiritus sanctus, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiæ est accommodatum ad significandam unam trium personarum (4), scilicet quæ procedit per modum amoris; ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt hoc quod dico, *Spiritus sanctus*, relativè non dicatur; tamen pro relativo ponitur, inquantum est accommodatum ad significandam personam solâ relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi *spiratus*.

Ad *tertium* dicendum, quòd in nomine Filii intelligitur sola relatio ejus qui est à principio ad principium; sed in nomine Patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine Spiritûs, prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicujus

(1) Sive proprium nomen per quod specialiter exprimantur, non habent.

(2) Passivo sensu sumptæ, prout relationem spiritûs sancti, et illius processionem accommodatè significant.

(3) Veteres Patres ad designandam tertiam Trinitatis personam non semper hâc voce exclusivè usi sunt. Complures enim, etiam ex illis qui post concilium Nicæum floruerunt, illam Filio attribuerant. Ita sanctus Barnabas (Epist. num. 9), Hermas (lib. III, sim. 5), sanctus Ignatius (Epist. ad Smyrn.), sanctus Justinus (Apolog. II), Tatianus (Orat. ad Græc. I), Tertullianus (Apolog. cap. 21), sanctus Cyprianus (De idolor. vanit.), Lact. (lib. IV, cap. 6 et 8).

(4) Quoad sensum scilicet. Alioqui quoad syllabas ipsas et voce tenùs interdum Ecclesia separat vel transponit, ut et Scriptura, etsi rarò

divinæ personæ, sed è converso (1). Et ideo potest dici : *Pater noster*, et *Spiritus noster*; non tamen potest dici : *Filius noster*.

**ARTICULUS II.** — UTRUM SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT A FILIO (2).

De his etiam Sent. I, dist. 11, art. 1, et De potent. quæst X, art. 4, et Opusc. I, cap. 49, 50, 51, et Opusc. II, cap. 49, et Cont. gent. lib. IV, cap. 24 et 25.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Filio. Quia, secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 1) : « Non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, præter ea quæ divinitùs nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. » Sed in Scriptura sacra non exprimitur quòd Spiritus sanctus à Filio procedat, sed solùm quòd procedat à Patre; ut patet (Joan. XV, 26) : *Spiritum veritatis qui à Patre procedit*. Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

2. Præterea, in Symbolo Constantinopolitanæ synodi (can. VII) (3) sic legitur : *Credimus in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum*. Nullo igitur modo debuit addi in Symbolo nostro, quòd Spiritus sanctus procedat à Filio ; sed videntur esse anathematis rei qui hoc addiderunt.

3. Præterea, Damascenus (De fide orth. lib. I, cap. 11) dicit : « Spiritum sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus : ex Filio autem Spiritum sanctum non dicimus; Spiritum verò Filii nominamus. » Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

4. Præterea, nihil procedit ab eo, in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus quiescit in Filio. Dicitur enim in legenda beati Andreæ : « Pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et unum Filium ejus unicum Dominum nostrum Jesum Christum; et in unum Spiritum sanctum procedentem ex Patre, in Filio permanentem. » Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

5. Præterea, Filius procedit ut Verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere à verbo nostro. Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

6. Præterea, Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre. Ergo superfluum est dicere quòd procedit à Filio.

7. Præterea, in perpetuis non differunt esse et posse, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 32), et multò minùs in divinis. Sed Spiritus sanctus potest distingui à Filio, etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus (Lib. de processione Spiritùs sancti, cap. 2) : « Habent utique à Patre esse Filius et Spiritùs sanctus, sed diverso modo; quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem. » Et postea subdit (cap. 4) : « Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solùm essent diversi. » Ergo Spiritus sanctus distinguitur à Filio ab eo non existens (4).

Sed *contra* est, quod dicit Athanasius in Symbolo (5) : « Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. »

CONCLUSIO. — Spiritus sanctus ita necessariò procedit à Filio, quod si non procederet, non distingueretur ab eo personaliter.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere Spiritum sanctum à Filio

(1) Patri et Spiritui competit esse principium respectu nostri, non solùm creans, conservans et gubernans, sed etiam movens et impellens nos.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem multiplicem confundas hæresim græcorum et armenorum dicentium quòd Spiritus sanctus à Filio non procedat et quòd hæc verba, *Filioque* illicitè et irrationabiliter à Romana Ecclesia symbolo fuisse apposita.

(3) Quæ secunda œcumenica seu generalis prima autem Constantinopolitana fuit, habita sub Damasi pontificatu anno 381.

(4) Id est quamvis ab eo non existat.

(5) Nec ut Athanasii tantùm auctoritas accipi debet, sed Ecclesiæ quæ hoc Symbolum veluti regulam christianæ fidei voluit esse, cùm publicè in Officio decantari præcepit.

esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui (1). Quod ex supra dictis patet (quæst. XXVII, art. 3, et quæst. XXX, art. 2). Non enim est possibile dicere quòd secundùm aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur; quia sequeretur quòd non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolutè dicitur ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quòd solùm relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundùm quòd sunt oppositæ. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum unâ refertur ad Filium, et aliâ ad Spiritum sanctum : quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam tantùm personam Patris pertinent. Si autem in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ; sicut neque duæ relationes, quibus Pater refertur ad illos. Unde, sicut persona Patris est una ; ita sequeretur quòd persona Filii et Spiritûs sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cùm tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quòd Filius et Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus (2). — Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut supra probatum est (quæst. XXVIII, art. 4). Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundùm principium, et secundùm quod est à principio. Relinquitur ergo quòd necesse est dicere, vel Filium esse à Spiritu sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum sanctum esse à Filio, quod nos confitemur. Et huic quidem consonat ratio processionis utriusque.—Dictum est enim supra (quæst. XXVII, art 2 et 4, et quæst XXVIII, art. 4), quòd Filius procedit per modum intellectûs, ut Verbum; Spiritus sanctus autem per modum voluntatis, ut amor. Necesse est autem quòd amor à Verbo procedat : non enim aliquid amamus nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundùm hoc manifestum est quòd Spiritus sanctus procedit à Filio. — Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus quòd ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis quæ solùm materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum decor divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duæ personæ, scilicet Filius et Spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem; nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quòd Filius et Spiritus sanctus sic procedant à Patre, quòd neuter eorum procedat ab alio; nisi quis poneret in eis materialem distinctionem; quod est impossibile. — Unde etiam ipsi Græci processionem Spiritûs sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum sanctum esse spiritum Filii, et esse à Patre per Filium; et quidam eorum dicuntur concedere quòd sit à Filio, vel profluat ab eo; non tamen quòd procedat (3),

(1) Hanc sententiam amplectuntur non solùm thomistæ, sed etiam communiter omnes theologi. Scotistæ tamen non negant Filium à Spiritu sancto per spirationem activam distingui, sed volunt quòd etiam ita per filiationem distinguatur, ut, ablatâ per impossibile spiratione activâ, nihilominùs distinctus foret.

(2) Eâdem ratione potissimùm utitur concilium Florentinum contra Græcos qui illud dogma negare volebant.

(3) Notandum est equidem Græcos non negasse, nec negare omnem relationem Spiritûs sancti ad Filium. Concedunt enim Spiritum esse spiritum Filii et esse à Patre per Filium, imò quòd sit à Filio, quòd effluat, quòd scaturiat, emanet, spiretur à Filio, non tamen quòd ad

quod videtur vel ex ignorantia vel ex protervia esse. Quia si quis rectè consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quòd linea procedit à puncto, radius à sole, rivus à fonte; et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente, potest concludi quòd Spiritus sanctus procedit à Filio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur, vel per verba, vel per sensum. Licèt autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quòd Spiritus sanctus procedit à Filio, invenitur tamen quantùm ad sensum; et præcipuè ubi dicit Filius (Joan. XVI, 14) de Spiritu sancto loquens: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quòd id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solùm in illis in quibus Pater et Filius secundùm oppositas relationes distinguuntur. Cùm enim Dominus (Matth. XI, 27) dicit: *Nemo novit Filium nisi Pater,* non excluditur quin Filius seipsum cognoscat. Sic igitur, cùm dicitur quòd Spiritus sanctus à Patre procedit, etiamsi adderetur quòd à solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius; quia quantùm ad hoc quod est esse principium Spiritûs sancti, non opponuntur Pater et Filius; sed solùm quantùm ad hoc quòd hic est pater et ille filius.

Ad *secundum* dicendum, quòd in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quàm primum, sed id quod implicitè continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur quòd « illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt; non quòd minus esset in præcedentibus qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes; sed intellectum eorum adversùs hæreticos declarantes.» Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondùm exortus fuerat error dicentium Spiritum sanctum non procedere à Filio, non fuit necessarium quòd hoc explicitè poneretur. Sed postea insurgente errore quorumdam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate romani pontificis (1), cujus auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicitè in hoc ipso quòd dicebatur Spiritus sanctus à Patre procedere (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd Spiritum sanctum non procedere à Filio, primò fuit à nestorianis introductum; ut patet in quodam symbolo nestorianorum damnato in Ephesina synodo. Et hunc errorem secutus fuit Theodoretus nestorianus (3), et plures post ipsum: inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc, ejus sententiæ non est standum. Quamvis à quibusdam dicatur quòd Damascenus sicut non confitetur Spiritum sanc-

illo procedat. Unde, ut ait divus Thomas, quæstio de nomine potiùs quàm de re moveri et ex ignorantia vel ex protervia oriri videtur.

(1) Damasi nempe, ut multi putant, in concilio ipso Romano ad confirmandum Constantinopolitanum secundum celebrato; quia Constantinopolitano interesse nulli Latini potuerunt.

(2) Processio Spiritûs sancti à Filio, implicitè in Symbolo Constantinopolitano continebatur, inquantum continetur ibi, quod procedit à Patre, quia, quod de Patre dicitur, oportet et de Filio intelligi, cùm in nullo differat nisi quia hic est Filius et ille Pater, ait ipse beatus Thomas De potent. quæst. X, art. 4 ad 15.

(3) Ita sentiunt Hugo Ethesianus, Bellarminus, Petavius et alii, quamvis Theodoretum excusare quidam nitanturrecentiores. Sed quidquid sit, certum est hunc errorem non ulteriùs serpsisse.

tum esse à Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd per hoc quòd Spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat; quia et Filius in Patre manere dicitur, cùm tamen à Patre procedat. Dicitur etiam Spiritus sanctus in Filio quiescere; vel sicut amor amantis quiescit in amato; vel quantùm ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est (Joan. I, 33): *Super quem videris spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat* (2).

Ad *quintum* dicendum, quòd Verbum in divinis non accipitur secundùm similitudinem verbi vocalis, à quo non procedit Spiritus; quia sic tantùm metaphoricè diceretur; sed secundùm similitudinem verbi mentalis, à quo amor procedit.

Ad *sextum* dicendum, quòd per hoc quòd Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre, non solùm non superfluum est dicere quòd Spiritus sanctus procedat à Filio, sed omninò necessarium, quia una virtus est Patris et Filii; et quidquid est à Patre, necesse est esse à Filio, nisi proprietati filiationis repugnet. Non enim Filius est à seipso, licèt sit à Patre.

Ad *septimum* dicendum, quòd Spiritus sanctus distinguitur personaliter à Filio in hoc quòd origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc quòd Filius est solùm à Patre, Spiritus sanctus verò à Patre et Filio. Non enim aliter processiones distinguerentur; sicut supra ostensum est (in corp. art. et quæst. XXVII).

## ARTICULUS III. — UTRUM SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT A PATRE PER FILIUM (3).

De his etiam Sent. I, dist. 12, art. 5, et Opusc. II, cap. 40, et Opusc. IX, cap. 27.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediatè. Si igitur Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Patre immediatè : quod videtur inconveniens.

2. Præterea, si Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Filio nisi propter Pâtrem, sed propter quod unumquodque, et illud magis (4). Ergo magis procedit à Patre quàm à Filio.

3. Præterea, Filius habet esse per generationem. Si igitur Spiritus sanctus est à Patre per Filium, sequitur quòd priùs generetur Filius; et postea procedat Spiritus sanctus. Et sic processio Spiritûs sancti non est æterna; quod est hæreticum.

4. Præterea, cùm aliquis dicitur per aliquem operari, potest è converso dici. Sicut enim dicimus quòd rex operatur per ballivum, ita potest dici quòd ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quòd Filius

(1) Imò tantùm vult non esse à Filio sicut à principali spiratore, sed per Filium; quod coincidit cum latinis, ut expressum est in concilio Florentino, ubi proinde illis acquieverunt tandem Græci.

(2) Adde quod Baronius in Martyrologio, 30 novembris ea verba quæ referuntur in argumento, nec in antiquis exemplaribus nec editis a Mombritio haberi notat, proindeque suspectam fidem redolere, quamvis illa Surius refert.

(3) Ita locuti sunt Patres græci et inter latinos sanctus Hilarius (De Trin. lib. XII), et hanc locutionem sic interpretatur concilium Florentinum : *Definimus quod Spiritus sanctus à Patre et Filio æternaliter est... declarantes quòd id quod sancti doctores et Patres dicunt ex Patre per Filium procedere Spiritum sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse, secundùm Græcos quidem causam, secundùm Latinos verò principium subsistentiæ Spiritûs sancti sicut et Patrem.*

(4) Ubi proinde præmissarum assensus assensui conclusionis antefertur, quia conclusioni assentimur propter præmissas; et exemplum affertur ejus quem quis propter alium amat; adeòque plus amat illum propter quem amat istum, etc.

spiret Spiritum sanctum per Patrem. Ergo nullo modo potest dici quòd Pater spiret Spiritum sanctum per Filium.

Sed *contra* est quod Hilarius dicit (De Trin. lib. XII): « Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te, et Filium tuum unà tecum adorem : et Spiritum sanctum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear. »

CONCLUSIO. — Cùm Filius à Patre habeat quòd ab eo Spiritus sanctus procedat, Pater per ipsum Filium spirare Spiritum sanctum dicitur.

Respondeo dicendum quòd in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio, *per*, designat in causali aliquam causam seu principium illius actûs. Sed cùm actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundùm quòd exit ab agente; et tunc est causa agenti quòd agat; sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva. Finalis quidem; ut si dicamus quòd artifex operatur per cupiditatem lucri. Formalis verò; ut si dicamus quòd operatur per artem suam. Motiva verò, ut si dicamus quòd operatur per imperium alterius. Quandoque verò dictio causalis, cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundùm quòd terminatur ad factum; ut cùm dicimus, artifex operatur per martellum. Non enim significatur quòd martellus sit causa artifici quòd agat; sed quòd sit causa artificiato, ut ab artifice procedat; et quòd hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quòd hæc præpositio, *per*, quandoque notat auctoritatem in recto; ut cùm dicitur, *Rex operatur per ballivum* : quandoque autem in obliquo; ut cùm dicitur, *ballivus operatur per regem*. Quia igitur Filius habet à Patre quòd ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici quòd Pater per Filium spiret Spiritum sanctum, vel quòd Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium; quod idem est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem quâ agit; sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus quâ spirant Spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium; quia hæc virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cùm Spiritus sanctus communiter procedat à Patre et Filio, invenitur Spiritus sanctus immediatè à Patre procedere, inquantum est ab eo; et mediatè, inquantum est à Filio : et sic dicitur à Patre procedere per Filium. Sicut etiam Abel processit immediatè ab Adam, inquantum Adam fuit pater ejus; et mediatè, inquantum Eva fuit mater ejus quæ processit ab Adam. Licèt hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd si Filius acciperet à Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum sanctum, sequeretur quòd esset sicut causa secunda et instrumentalis; et sic magis procederet à Patre quàm à Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio : et ideo æqualiter procedit ab utroque. Licèt aliquando dicatur principaliter (2) vel propriè procedere de Patre, propter hoc quòd Filius habet hanc virtutem à Patre.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut generatio Filii est coæterna generanti, unde non priùs fuit Pater (3) quàm gigneret Filium, ita processio Spiritûs

(1) Præsertim verò quia Eva ex Adam non processit ut principio producente; sed extraordinariâ quâdam viâ; quatenus Adæ costam assumpsit Deus ut hinc Evam formaret.

(2) Dicitur *principaliter* quia Filius à Patre vim habet spirativam, additur *propriè* non ad significandum quòd Spiritus sanctus à Filio impropriè procedat, sed quia illud videtur quispiam propriè habere, quod habet non aliundè sibi communicatum, et sic Pater habet vim spirandi non ab alio acceptam.

(3) Non tantùm quia non priùs habuit relationem Patris (quod etiam in hominibus dici potest), sed quia priùs esse omnino non habuit.

sancti est coæterna suo principio. Unde non fuit priùs Filius genitus quàm Spiritus sanctus procederet; sed utrumque æternum est.

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio (1). Non enim dicimus quòd martellus operetur per fabrum; dicimus autem quòd ballivus operatur per regem : quia ballivi est agere, cùm sit dominus sui actûs; martelli autem non est agere, sed solùm agi; unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis hæc præpositio, *per*, denotet medium; quia quantò suppositum est prius in agendo, tantò virtus ejus est immediatior effectui; quia virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui. Unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur inquantum ballivus est medius secundùm ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum; secundùm ordinem verò virtutum, dicitur ballivus operari per regem; quia virtus regis facit quòd actio ballivi consequatur effectum (2). Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantùm ad virtutem, sed solùm quantùm ad supposita. Et ideo dicitur quòd Pater spirat per Filium; et non è converso.

## ARTICULUS IV. — UTRUM PATER ET FILIUS SINT UNUM PRINCIPIUM SPIRITUS SANCTI (3).

De his etiam Sent. I, dist. 11, art. 2, 3, 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 25, et Opusc. IX, cap. 25, et Joan. VIII, lect. 3, et Joan. XV, lect. item 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Pater et Filius non sint unum principium Spiritûs sancti. Quia Spiritus sanctus non videtur à Patre et Filio procedere inquantum sunt unum; neque in natura, quia Spiritus sanctus sic etiam procederet à seipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam inquantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt plures (4). Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

2. Præterea, cùm dicitur, Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, non potest ibi designari unitas personalis; quia sic Pater et Filius essent una persona; neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem (5) Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritûs sancti; quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

3. Præterea, Filius non magis convenit cum Patre quàm Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicujus divinæ personæ (6). Ergo neque Pater et Filius.

(1) Id est, non semper è converso se habet ut unum æquè ac alterum operari dicatur per alterutrum, sicut adjuncta insinuant.

(2) Recipitur conversio in his rebus quarum una est causa magis immediata ratione virtutis et altera magis immediata ratione suppositi, ut patet ex exemplo hic allegato. Sed ordo qui est inter Patrem et Filium non est secundùm virtutem, quippe eadem est in utroque, attenditur solùm quantùm ad supposita, secundùm quæ Pater non potest dici principium magis immediatum quàm Filius, quin è contra, cùm Filius sit ex Patre et non Pater ex Filio.

(3) Patrem et Filium esse unum Spiritûs sancti principium definivit Gregorius X in concilio Lugdun. et refertur (Decret. VI De summ. Trin. et fid. cath.) : *Fideli et devotâ professione fatemur, quòd Spiritus sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unicâ spiratione, procedit.*

(4) Putà personæ, vel plura supposita, ut supponitur ex præmissis.

(5) Seu propter unitatem proprietatis; quia eamdem nempe habent inseparabilem et indivisam.

(6) Ut divina est; quia non possent esse nisi respectu personæ Filii, quæ à Spiritu sancto procedere non potest ratione divinitatis; etsi alio sensu sit principium ejus per incarnationem.

4. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti; aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Sed neutrum est dare: quia si unum quod est Pater, sequitur quòd Filius sit Pater : si unum quod non est Pater, sequitur quòd Pater non est Pater. Non ergo dicendum est quòd Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.

5. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, videtur è converso dicendum quòd unum principium Spiritûs sancti sit Pater et Filius. Sed hæc videtur esse falsa. Quia hoc quod dico *principium*, oportet quòd supponat vel pro persona Patris, vel pro persona Filii : et utroque modo est falsa. Ergo etiam hæc est falsa, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.*

6. Præterea, unum in substantia facit idem (1). Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, sequitur quòd sint idem principium. Sed hoc à multis negatur. Ergo non est concedendum quòd Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.

7. Præterea, Pater et Filius et Spiritus sanctus, quia sunt unum principium creaturæ, dicuntur esse unus creator. Sed Pater et Filius non sunt *unus spirator*, sed *duo spiratores*, ut à multis dicitur; quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit (De Trin. lib. II) quòd Spiritus sanctus à Patre et Filio auctoribus confitendus est. Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritûs sancti.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. v, cap. 14) : quòd « Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritûs sancti. »

CONCLUSIO. — Pater et Filius ad Spiritum sanctum relati, cùm nullâ relativâ oppositione distinguantur, unum principium sunt Spiritûs sancti.

Respondeo dicendum quòd Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cùm in hoc quod est esse principium Spiritûs sancti, non opponantur relativè, sequitur quòd Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti. — Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.* Quia cùm hoc nomen, *principium*, singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt quòd sumitur adjectivè; et quia adjectivum non determinatur per adjectivum, non potest convenienter dici quòd Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti; nisi *unum* intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus : sunt unum principium, id est, uno modo. Sed simili ratione posset dici Pater duo principia Filii et Spiritûs sancti; id est, duobus modis. — Dicendum est ergo quòd licèt hoc nomen, *principium*, significet proprietatem; tamen significat eam per modum substantivi; sicut hoc nomen, pater, et filius, etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit à forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, Deus; ita sunt unum principium Spiritûs sancti propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, *principium.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si attendatur virtus spirativa, Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, inquantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur (in solut. ad 7 arg. huj. art.). Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si verò considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt plures. Procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

(1) Colligitur ex libro v Metaphys. text. 16.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm dicitur, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti*, designatur una proprietas (1), quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quòd propter plures proprietates possit dici Pater plura principia; quia implicaretur pluralitas suppositorum (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundùm essentiam. Unde sicut Pater non est similior sibi quàm Filio; ita nec Filius est similior Patri quàm Spiritus sanctus.

Ad *quartum* dicendum, quòd hæc duo, scilicet Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater, aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictoriè opposita. Unde non est necesse alterum eorum dare. Cùm enim dicimus, Pater et Filius sunt unum principium, hoc quod dico, *principium*, non habet determinatam suppositionem, imò confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis (3) à confusa suppositione ad determinatam.

Ad *quintum* dicendum, quòd hæc etiam est vera, *unum principium Spiritûs sancti est Pater et Filius;* quia hoc quod dico *principium* non supponit (4) pro una persona tantùm, sed indistinctè pro duabus, ut dictum est (in solut. præc. arg.).

Ad *sextum* dicendum, quòd convenienter potest dici quòd Pater et Filius sunt idem principium, secundùm quòd ly *principium* supponit confusè et indistinctè pro duabus personis simul.

Ad *septimum* dicendum, quòd quidam dicunt (5) quòd Pater et Filius, licèt sint unum principium Spiritûs sancti, sunt tamen *duo spiratores* propter distinctionem suppositorum; sicut etiam *duo spirantes;* quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, *creator;* quia Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio ut sunt duæ personæ distinctæ, ut dictum est (in solut. ad arg. huj. art.); non autem creatura procedit à tribus personis, ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur meliùs dicendum, quòd quia *spirans* adjectivum est, *spirator* verò substantivum, possumus dicere quòd Pater et Filius sunt *duo spirantes* propter pluralitatem suppositorum, non autem *duo spiratores* propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundùm supposita; substantiva verò à seipsis secundùm formam significatam. Quod verò Hilarius (loc. cit. in arg.) dicit, quòd Spiritus sanctus est à Patre et Filio auctoribus, exponendum est quòd ponitur substantivum pro adjectivo.

## QUÆSTIO XXXVII.

### DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST AMOR, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de nomine amoris. — Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm sit proprium nomen Spiritûs sancti. — 2° Utrùm Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

(1) Spiratio activa non est proprietas personalis, ut ait beatus Thomas (quæst. XXX, art. 2 ad 1); quia non uni tantùm personæ, sed duabus convenit. Attamen proprietas dici potest quia non est omnibus personis communis, cùm tantùm Patri Filioque conveniat.

(2) Juxta illud theologorum vulgare axioma : Nomina substantiva non possunt dici pluraliter, nisi supposita et formæ per ea significata multiplicentur.

(3) Fallacia figuræ dictionis est dum ab uno genere ad aliud fit transitus.

(4) Suppositio apud logicos definitur : positio termini loco alicujus de quo verificatur.

(5) Et ipse quidem ita dixit in Sententiis, lib. I, dist. 11, art. 4.

## ARTICULUS I. — UTRUM AMOR SIT PROPRIUM NOMEN SPIRITUS SANCTI (1).

De his etiam Sent. I, dist. 10, art. 4, ut et dist. 17, quæst. II, art. 2, quæst. XII, et De verit. quæst. IV, art. 2 ad 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd *amor* non sit proprium nomen Spiritûs sancti. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XV, cap. 17) : « Nescio cur sicut sapientia dicitur et Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes, non tres, sed una sapientia ; non ita et charitas dicatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas. » Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur, et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicujus personæ. Ergo hoc nomen, *amor*, non est proprium Spiritûs sancti.

2. Præterea, Spiritus sanctus est persona subsistens. Sed *amor* non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quædam ab amante transiens in amatum. Ergo *amor* non est proprium nomen Spiritûs sancti.

3. Præterea, amor est nexus amantium, quia secundùm Dionysium (De divin. nom. cap. 4) est quædam vis unitiva. Sed nexus est medium inter ea quæ connectit ; non autem aliquid ab eis procedens. Cùm igitur Spiritus sanctus procedat à Patre et Filio, sicut ostensum est (quæst. XXXVI, art. 2), videtur quòd non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Præterea, cujuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus sanctus est amans. Ergo ejus est aliquis amor : si igitur Spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus à spiritu ; quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit in homil. XXX Pentecostes : « Ipse Spiritus sanctus est amor. »

CONCLUSIO.— Amor, personaliter acceptus, proprium nomen est Spiritûs sancti.

Respondeo dicendum quòd nomen *amoris* in divinis sumi potest essentialiter et personaliter. Et secundùm quòd personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritûs sancti, sicut *Verbum* est proprium nomen Filii. —Ad cujus evidentiam sciendum est quòd cùm in divinis, ut supra ostensum est (quæst. XXVII, art. 2, 3, 4 et 5), sint duæ processiones : una per modum intellectûs, quæ est processio Verbi ; alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris ; quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa ; non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem ; et relationes etiam quæ accipiuntur secundùm hanc processionem, et *processionis* et *spirationis* nominibus nominantur, ut supra dictum est (quæst. XXVII, art. 4 ad 3), quæ tamen sunt magis nomina originis quàm relationis (2), secundùm proprietatem vocabuli. Et tamen simpliciter secundùm utramque processionem considerari oportet. — Sicut enim ex hoc quòd aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum ; ita ex hoc quòd aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio, ut ita loquar, rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente ; ita quòd cùm aliquis seipsum intelligit et amat, est

(1) Amor, charitas et dilectio eodem sensu hic accipiuntur. Unde concilium Toletanum undecimum in publica professione dogmatum fidei catholicæ dicit : *Spiritus sanctus non procedit de Patre in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque procedere monstratur, quia charitas amborum esse agnoscitur.*

(2) Quia nempe aliquid significant prout procedit actu vel spiratur. Sed relatio significat id quod sequitur ipsam processionem sive spirationem terminatam. Vel significant eam in fieri ; relatio autem in facto esse, ut explicari solet.

in seipso non solùm per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante (1). Sed ex parte intellectûs sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam; ut patet in hoc quod dico *intelligere;* et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis; scilicet ipsum *dicere*, et *Verbum*. Unde in divinis *intelligere*, solùm essentialiter dicitur; quia non importat habitudinem principii Verbi ad ipsum Verbum procedens; sed *Verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit: ipsum verò *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii Verbi ad Verbum ipsum. — Ex parte autem voluntatis, præter *diligere* et *amare*, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quæ importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc quòd amat, ad suum principium, aut è converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis;* sicut si Verbum nominaremus *intelligentiam conceptam*, vel *sapientiam genitam*. Sic igitur inquantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* et *diligere* essentialiter dicuntur; sicut *intelligentia* et *intelligere*. Inquantum verò his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei quæ procedit per modum amoris ad suum principium, et è converso; ita quòd per *amorem* intelligatur amor procedens, et per *diligere* intelligatur spirare amorem procedentem: sic *amor* est nomen personæ, et *diligere* vel *amare* est verbum notionale (2), sicut *dicere* vel *generare*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de charitate secundùm quòd essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est (in corp. art. et quæst. XXXIV, art. 2 ad 4).

Ad *secundum* dicendum, quòd *intelligere* et *velle* et *amare*, licèt significentur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est (quæst XIV, art. 4), ita tamen quòd in ipso agente important habitudinem quamdam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente; tamen cum habitudine ad rem verbo expressam vel amatam. Sed in Deo in quo nullum est accidens, plus habet; quia tam verbum quàm amor est subsistens. Cùm ergo dicitur quòd Spiritus sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solùm habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in Verbo importatur habitudo Verbi ad rem Verbo expressam.

Ad *tertium* dicendum, quòd Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii inquantum est amor, quia cùm Pater amet unicâ dilectione se et Filium, et è converso, importatur in Spiritu sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium; et è converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc quòd Pater et Filius se mutuò amant, oportet quòd mutuus amor qui est Spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundùm igitur originem Spiritus sanctus non est medius (3), sed tertia in Trinitate persona. Secundùm

(1) Diversimodè tamen juxta diversam utriusque conditionem. Nam intellectum quidem est in intelligente secundùm similitudinem essentiæ suæ, quam intellectus ad se trahit. Amatum autem est in amante per aliquam impressionem quâ voluntas in illud fertur. Hinc discrimen inter generationem et processionem.

(2) Hinc amor triplici modo sumitur, personaliter, notionaliter et essentialiter. Personaliter, quasi passivè accipitur et in ratione termini; ita proprium nomen est Spiritûs sancti; notionaliter dicitur quasi activè et in ratione principii spirantis, et sic Patri et Filio convenit; essentialiter non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantùm rationis et tribus personis commune est.

(3) Sic enim Filius est medius inter Patrem et Spiritum, ut ait beatus Thomas (Opusc. I, c 9).

verò prædictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut Filio, licèt intelligat, non tamen competit producere Verbum, quia intelligere convenit ei ut Verbo procedenti; ita licèt Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quòd spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum (1); quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut à quo procedit amor.

**ARTICULUS II. — UTRUM PATER ET FILIUS DILIGANT SE SPIRITU SANCTO (2).**

De his etiam Sent. I, dist. 14, quæst. I, art. 1, ut et dist. 32, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 23, circa fin. et De potent. quæst. II, art. 3 ad 11, et quæst. IX, art. 9 ad 19.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Pater et Filius non diligant se Spiritu sancto. Augustinus enim (De Trin. lib. VII, cap. 1) probat quòd Pater non est sapiens sapientiâ genitâ. Sed sicut Filius est sapientia genita; ita Spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est (quæst. XXVII, art. 3). Ergo Pater et Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus sanctus.

2. Præterea, cùm dicitur : Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, hoc verbum, *diligere*, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse verum secundùm quòd sumitur essentialiter; quia pari ratione posset dici quòd Pater intelligit Filio. Neque etiam secundùm quòd sumitur notionaliter; quia pari ratione posset dici quòd Pater et Filius spirant Spiritu sancto; vel quòd Pater generat Filio. Ergo nullo modo hæc est vera : Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

3. Præterea, eodem amore Pater diligit Filium, et se, et nos. Sed Pater non diligit se Spiritu sancto; quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actûs; non enim potest dici quòd Pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici quòd diligat se Spiritu sancto, secundùm quòd diligere sumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos, non videtur esse Spiritus sanctus; quia importatur in illo respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet. Ergo et hæc est falsa : Pater diligit Filium Spiritu sancto.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. VI, cap. 5) quòd : « Spiritus sanctus est quo genitus à generante diligitur; genitoremque suum diligit. »

CONCLUSIO. — Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, prout diligere essentialiter sumitur; diligunt autem se, si diligere notionaliter accipiatur.

Respondeo dicendum quòd circa hanc quæstionem difficultatem affert quòd cùm dicitur, Pater diligit Filium Spiritu sancto, cùm ablativus construatur in habitudine alicujus causæ, videtur quòd Spiritus sanctus sit principium diligendi et Patri et Filio : quod est omnino impossibile. — Et ideo quidam dixerunt hanc esse falsam, *Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto;* et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cùm scilicet retractavit istam : Pater est sapiens sapientiâ genitâ (3). Quidam verò dicunt quòd est propositio impropria; et est sic exponenda : Pater diligit Filium Spiritu sancto; id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iste construitur in habitudine

(1) Hinc illud : cujuslibet amantis est aliquis amor; verum est de amante notionaliter, sed non de amante essentialiter.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione demonstres locutiones sanctorum Hieron. (super Ps. XIV), Augustini (De Trin. lib. VI, cap. 5, et lib. XV, cap. 7) et aliorum Patrum quibus Patrem et Filium diligere se Spiritu sancto dicunt esse rectas.

(3) Scilicet Retract. lib. I, cap. 26.

signi; ut sit sensus : Spiritus sanctus est signum quòd Pater diligat Filium; inquantum procedit ab eis Spiritus sanctus ut amor. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iste construitur in habitudine causæ formalis (1); quia Spiritus sanctus est amor quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. Quidam verò dixerunt quòd construitur in habitudine effectûs (2) formalis : et isti propinquiùs ad veritatem accesserunt. — Unde ad hujus evidentiam sciendum est quòd cùm res communiter denominetur à suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate; omne illud à quo aliquid denominatur, quantùm ad hoc habet habitudinem formæ. Ut si dicam : Iste est indutus vestimento; iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solùm sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus; quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quòd ignis est *calefaciens calefactione;* quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens. Et dicimus quòd arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. — Secundùm hoc ergo dicendum quòd cùm *diligere* in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, et notionaliter; secundùm quòd essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentiâ suâ. Unde Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 7) : « Quis audet dicere Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum. » Et secundùm hoc procedunt primæ opiniones. Secundùm verò quòd notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil est aliud quàm *spirare amorem;* sicut *dicere* est producere verbum; et *florere* est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo, vel Filio, se et creaturam. Et Pater et Filius dicuntur *diligentes Spiritu sancto* (3), vel amore procedente, et se, et nos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd esse sapientem vel intelligentem, in divinis non sumitur nisi essentialiter. Et ideo non potest dici quòd Pater sit sapiens vel intelligens Filio (4). Sed *diligere* sumitur non solùm essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundùm hoc possumus dicere quòd Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quòd arbor est florens *floritione* et *floribus*. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solùm ab actione. Non enim dicimus quòd arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, *spirat* vel *generat*, importatur actus notionalis. Unde non possumus dicere quòd Pater spiret Spiritu sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere quòd Pater *dicit* Verbo tanquam personâ procedente, et dicit *dictione* tanquam actu notio-

(1) Quod falsum est, cùm Spiritus sanctus non sit Patri et Filio principium productivum amoris, neque etiam illius causa formalis.

(2) Effectus largè sumptus ita ut omne quod à principio est designet. Tum illius propositionis est sensus ille : A Patre et Filio procedit amor qui est Spiritus sanctus quo diligunt se. Hujus locutionis auctorem Hugonem Victorinum D. Thomas facit in Sententiis (lib. I, dist. 32), sed contrarium in Hugonis operibus reperitur, ideò Nicolaius Hugonem pro Richardo irrepsisse opinatur.

(3) Hinc locutio ista, si Verbum *diligere* notionaliter accipiatur, admittenda est.

(4) Hinc illa propositio : *Pater est sapiens sapientiâ ingenitâ* quæ fuit à sancto Augustino retractata, non similis est huic : *Pater diligit Filium Spiritu sancto* quæ in hoc articulo discutitur.

nali; quia *dicere* importat determinatam personam procedentem; cùm *dicere* sit producere Verbum. Et similiter *diligere*, prout notionaliter sumitur, est producere amorem. Et ideo potest dici quòd Pater diligit Filium Spiritu sancto tanquam personâ procedente, et ipsâ dilectione tanquam actu notionali.

Ad *tertium* dicendum, quòd Pater non solùm Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto; quia, ut dictum est (in ist. art.), diligere, prout notionaliter sumitur, non solùm importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, inquantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ secundùm quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quòd respectus importatur ad creaturam, et in verbo et in amore procedente quasi secundariò; inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam (1).

# QUÆSTIO XXXVIII.

## DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST DONUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de *dono*. — Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm *donum* possit esse nomen personale. — 2° Utrùm sit proprium Spiritûs sancti.

### ARTICULUS I. — UTRUM DONUM SIT NOMEN PERSONALE (2).

De his etiam Sent. I, dist. 18, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd *donum* non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen *doni* non importat aliquam distinctionem in divinis. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XV, cap. 19) quòd « Spiritus sanctus ita datur sicut Dei donum, ut etiam seipsum det, sicut Deus. » Ergo *donum* non est nomen personale.

2. Præterea, nullum nomen personale convenit essentiæ divinæ. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium (De Trin. lib. VIII). Ergo *donum* non est nomen personale.

3. Præterea, secundùm Damascenum (De fid. orth. lib. IV, cap. 19) : « Nihil est subjectum aut serviens in divinis personis. » Sed *donum* importat quamdam subjectionem et ad eum cui datur, et ad eum à quo datur. Ergo *donum* non est nomen personale.

4. Præterea, *donum* importat respectum ad creaturam; et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, ut Pater et Filius. Ergo *donum* non est nomen personale.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. XV, cap. 19) : « Sicut corpus carnis nihil aliud est quàm caro; sic donum Spiritûs sancti nihil aliud est quàm Spiritus sanctus. » Sed Spiritus sanctus est nomen personale. Ergo et *donum*.

CONCLUSIO. — Cùm personæ divinæ conveniat alicujus esse per originem, et ha-

(1) Quærunt theologi ex quarum rerum amore procedat Spiritus sanctus. Juxta thomistas procedit per se ex amore essentiæ, attributorum et personarum in Deo; per accidens et concomitanter ex amore creaturarum futurarum, sed nullo modo ex amore creaturarum possibilium.

(2) Hinc habes quomodò per rationem ostendas diversa Scripturarum dicta sic vel sic à catholicis debere intelligi; aliquandò scilicet accipiendo donum pro persona divina, aliquandò pro aliquo dono creato, aliquandò pro essentia divina.

bere à creatura rationali, non ex propria virtute; competit necessariò personæ divinæ donum esse, et dari.

Respondeo dicendum quòd in nomine *doni* importatur aptitudo ad hoc quòd donetur. Quod autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinem et ad id à quo datur, et ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus; et ad hoc alicui datur, ut ejus sit. Persona autem divina dicitur esse alicujus, vel secundùm originem sicut Filius est Patris, vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo liberè possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi à rationali creatura Deo conjuncta. Aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt à divina persona, non tamen sic quòd in potestate earum sit frui personâ divinâ et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut putà cùm sic fit particeps divini Verbi et procedentis amoris, ut possit liberè Deum verè cognoscere et rectè amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam (1). Sed ad hoc quòd sic eam habeat, non potest propriâ virtute pervenire. Unde oportet quòd hoc ei desuper detur. Hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus. Et sic divinæ personæ competit dari et esse donum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nomen *doni* importat distinctionem personalem; secundùm quòd *donum* dicitur esse alicujus per originem. Et tamen Spiritus sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potiùs frui; sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit (sup. Joan. tract. XXIX, art. princ.): Quid tam tuum est quàm tu? Vel dicendum, et meliùs, quòd donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc *esse hujus*, dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis; sicut dicit Augustinus (ibid.). Et sic *donum* non distinguitur à dante, sed ab eo cui datur; et sic dicitur quòd Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicujus, ut possessio vel servus. Et sic oportet quòd donum essentialiter distinguatur à dante. Et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur *hoc esse hujus* per originem tantùm; et sic Filius est Patris, et Spiritus sanctus utriusque. Inquantum ergo *donum* hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur à dante personaliter, et est nomen personale (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd essentia dicitur esse donum Patris primo modo; quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd *donum* secundùm quòd est nomen personale in divinis non importat subjectionem, sed originem tantùm in comparatione ad dantem. In comparatione verò ad eum cui datur, importat liberum usum, vel fruitionem; ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd *donum* non dicitur ex eo quòd actu datur; sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab æterno divina persona dicitur *donum*, licèt ex tempore detur (3). Nec tamen per hoc

(1) Utendo nempe vel fruendo, ut in beatitudine Deitate fruemur et utemur; alioquin habere Deum vel personam divinam per unionem hypostaticam seu per assumptionem creatura etiam irrationalis potest, ut in tertia parte notabitur

(2) Donum sumi potest tribus modis, nimirum essentialiter, notionaliter et personaliter. Essentialiter quatenùs consideratur res quæ gratuitò donatur; sic omnibus personis divinis competit, quia possent omnes se nobis liberaliter dare: notionaliter sumitur quatenùs originem passivam denotat, utque id quod gratuitò datur ab habente auctoritatem dandi. Sic donum est commune Filio et Spiritui sancto, sed Patri non convenit, quia Pater à nullo originem habet et personaliter sumitur quatenùs uni tantùm personæ convenit, de quo articulo sequenti dicetur.

(3) Donum et datum inter se differunt: nam donum dicitur quod aptum est dari; datum verò, quod actu datur. Unde persona divina ab æterno est donum, sed ex tempore est datum.

quòd importatur respectus ad creaturam, oportet quòd sit essentiale, sed quòd aliquid essentiale in suo intellectu includat; sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut supra dictum est (quæst. XXIX, art. 4, et quæst. XXXIV, art. 3 ad 1).

**ARTICULUS II. — UTRUM DONUM SIT PROPRIUM NOMEN SPIRITUS SANCTI (1).**

De his etiam Sent. I, dist. 18, art. 2, et De verit. quæst. VII, art. 3 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd *donum* non sit proprium nomen Spiritûs sancti. *Donum* enim dicitur ex eo quod datur. Sed sicut dicitur (Is. IX, 6) : *Filius datus est nobis :* ergo esse donum convenit Filio, sicut Spiritui sancto.

2. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat aliquam ejus proprietatem. Sed hoc nomen, *donum,* non significat proprietatem aliquam Spiritûs sancti. Ergo *donum* non est proprium nomen Spiritûs sancti.

3. Præterea, Spiritus sanctus potest dici spiritus alicujus hominis. Sed non potest dici donum alicujus hominis, sed solùm donum Dei. Ergo *donum* non est proprium nomen Spiritûs sancti.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 20) : « Sicut natum esse est Filio à Patre esse; ita Spiritum sanctum donum Dei esse est à Patre et Filio procedere. » Sed Spiritus sanctus sortitur proprium nomen inquantum procedit à Patre et Filio. Ergo et *donum* est proprium nomen Spiritûs sancti.

CONCLUSIO. — **Cùm Spiritus sanctus procedat in divinis ut amor, donum est ei proprium nomen et personale.**

Respondeo dicendum quòd *donum* secundùm quòd personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritûs sancti. — Ad cujus evidentiam sciendum est quòd *donum* propriè est datio irreddibilis (2), secundùm Philosophum (Top. lib. IV, cap. 4); id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor. Ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quòd amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cùm Spiritus sanctus procedat ut amor, sicut jam dictum est (quæst. XXXVII, art. 1), procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus (De Trin. lib. XV, cap. 24) quòd « per donum, quod est Spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Filius, quia procedit per modum Verbi quod de ratione sua habet quòd sit similitudo sui principii, dicitur propriè *imago,* licèt etiam Spiritus sanctus sit similis Patri; ita etiam Spiritus sanctus, qui à Patre procedit ut amor, dicitur propriè *donum,* licèt etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quòd Filius datur, est ex Patris amore; secundùm illud (Joan. III, 16) : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Ad *secundum* dicendum, quòd in nomine *doni* importatur quòd sit dantis per originem. Et sic importatur proprietas originis Spiritûs sancti, quæ est processio.

Ad *tertium* dicendum, quòd donum antequam detur, est tantùm dantis;

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas hoc nomen donum rectè ab Ecclesia Spiritui sancto, tanquam nomen ei proprium. Ipsa enim Spiritum sanctum alloquens in hymno, inquit : *Qui diceris paracletus altissimi donum Dei.*

(2) Id est donatio quæ non redditur, nec reddenda speratur à donante vel expectatur.

sed postquam datur, est ejus cui datur (1). Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quòd sit donum hominis, sed donum Dei dantis. Cùm autem jam datum est, tunc hominis est vel spiritus, vel datum.

# QUÆSTIO XXXIX.

## DE PERSONIS AD ESSENTIAM RELATIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Post ea quæ de personis divinis absolutè tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates, et ad actus notionales, et de comparatione ipsarum ad invicem. — Quantùm igitur ad primum horum, octo quæruntur : 1° Utrùm essentia in divinis sit idem quod persona. — 2° Utrùm dicendum sit quòd tres personæ sunt unius essentiæ. — 3° Utrùm nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari. — 4° Utrùm adjectiva notionalia, aut verba, vel participia, prædicari possint de nominibus essentialibus concretivè acceptis. — 5° Utrùm prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis. — 6° Utrùm nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis. — 7° Utrùm essentialia attributa sint approprianda personis. — 8° Quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

### ARTICULUS I. — UTRUM IN DIVINIS ESSENTIA SIT IDEM QUOD PERSONA (2).

De his etiam sup. quæst. III, art. 5, ut et Sent. I, dist. 34, quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quòd sit tantùm unum suppositum unius naturæ; ut patet in omnibus substantiis separatis (3). Eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personæ; ut ex supra dictis patet (quæst. XXVIII, art. 3, et quæst. XXX, art. 2). Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Præterea, affirmatio et negatio non verificantur simul de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona; nam persona est distincta, essentia verò non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Præterea, nihil subjicitur sibi ipsi. Sed persona subjicitur essentiæ : unde *suppositum* vel *hypostasis* nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. VI, cap. 7) : « Cùm dicimus personam Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris. »

CONCLUSIO. — Cùm persona sit relatio subsistens in divina natura, idem realiter est quod divina essentia; distinguuntur tamen personæ divinæ inter se realiter, ratione oppositæ realis relationis.

Respondeo dicendum quòd considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra

(1) Ad quæ verba ita scribit Capponi : Postquam datus est homini Spiritus sanctus, tunc etiam potest dici donum hominis, non eo in sensu, quo dicitur donum dantis, sed in eo quo dicitur donum accipientis à dante acceptum. Neque enim Spiritus sanctus dicitur donum hominis, quasi ab ipso procedat, sed quod ab ipso habeatur.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas ex una parte hæreticos qui substantias ab essentia separârunt, ut manichæos qui duo principia admittebant, arianos qui Patris et Filii consubstantialitatem negârunt, Macedonium et Marathonium qui Spiritum sanctum creaturam esse asseruerunt, tritheitas qui tres deos confitebantur et ex alia parte hæreticos qui personas confundebant, ut Simonem, Valentianum, Praxeam, Noetum, Sabellium, Priscillianum et omnes alios qui generatim *patripassiani* fuerunt vocati, quia Patrem incarnatum et passum supponebant.

(3) Nimirum in angelis qui substantiæ separatæ dicuntur et unius naturæ supposita singula esse, quia singuli suam speciem constituunt; ut infra suo loco dicetur (quæst. L, art. 4).

(quæst. III, art. 3) quòd divina simplicitas hoc requirit quòd in Deo sit idem essentia et suppositum; quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quàm persona. Sed difficultatem videtur ingerere, quòd, multiplicatis personis divinis, essentia retinet unitatem. Et quia, ut Boetius dicit (De Trin. lib. I) relatio multiplicat personarum trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes (1), considerantes in relationibus solùm quòd ad alterum sunt, et non quòd res sunt. — Sed, sicut supra ostensum est (quæst. XXVIII, art. 2), sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quòd in Deo non sit aliud essentia, quàm persona, secundùm rem; et tamen quòd personæ realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra (quæst. XXIX, art. 4), significat relationem prout est subsistens in natura divina (2). Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantùm. Comparata autem ad oppositam relationem, habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quòd sit per essentialia principia (3); quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes. Et ideo, secundùm quòd habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita. Neque tamen distinguitur essentia; quia relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem, secundùm quòd sunt realiter idem cum essentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd inquantum essentia et persona in divinis differunt secundùm intelligentiæ rationem, sequitur quòd aliquid possit affirmari de uno quod negatur de altero; et per consequens quòd supposito uno non supponatur alterum.

Ad *tertium* dicendum, quòd rebus divinis nomina imponimus secundùm modum rerum creatarum; ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 1 et 3). Et quia naturæ rerum creatarum individuantur per materiam quæ subjicitur naturæ speciei, inde est quòd individua dicuntur subjecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinæ personæ supposita vel hypostases nominantur; non quòd ibi sit aliqua *suppositio*, vel *subjectio* secundùm rem.

## ARTICULUS II. — UTRUM SIT DICENDUM TRES PERSONAS ESSE UNIUS ESSENTIÆ (4).

De his etiam Sent. I, dist. 34, quæst. I, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit dicendum, tres personas esse unius essentiæ. Dicit enim Hilarius in lib. de Synodis (5) quòd « Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam

(1) Ita Gilbertus Porretanus ut supra (quæst. XXVIII); ubi ejus etiam damnatio in concilio Rhemensi cum ejusdem palinodia vel erroris confessione ac revocatione notata est.

(2) Nihil ergo subsistens in natura divina nisi ratione personæ dici potest; nec absolutâ ullâ subsistentiâ.

(3) Per hanc scilicet materiam, et per hanc formam; quæ sunt constitutiva principia particularis essentiæ, sive individui essentiam particularem includentis.

(4) Dogma catholicum sic à concilio Constantinopolitano quinto (cap. 4) fuit definitum : *Si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritûs sancti unam esse naturam, sive essentiam, unam virtutem et potestatem; Trinitatem consubstantialem, unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam; anathema sit.* Abbas Joachim, qui de divinis unitatem non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam tantùm agnoverat, à concilio Lateranensi extra de Sum. Trin. et fide cathol. fuit damnatus.

(5) Exponendo Antiochenæ Synodi fidem, sive Symbolum ibi à 97 episcopis qui adfuerunt expositum.

tria; per consonantiam verò, unum. Sed substantia Dei est ejus essentia. Ergo tres personæ non sunt unius essentiæ.

2. Præterea, non est affirmandum aliquid de divinis quod auctoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 1). Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur, quòd Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unius essentiæ. Ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea, natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere quòd tres personæ sunt unius naturæ.

4. Præterea, non consuevit dici quòd persona sit essentiæ, sed magis quòd essentia sit personæ. Ergo neque convenienter videtur dici quòd tres personæ sunt unius essentiæ.

5. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. VII, cap. 6) quòd « non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona. » Sed sicut præpositiones sunt transitivæ, ita et obliquæ. Ergo pari ratione non est dicendum quòd tres personæ sunt unius essentiæ.

6. Præterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cùm dicuntur tres personæ unius essentiæ, vel substantiæ, datur erroris occasio. Quia, ut Hilarius dicit in lib. de Synodis (ad can. 27) : « Una substantia Patris et Filii prædicata, aut unum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat; aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias; aut tertiam priorem substantiam, quæ à duobus et usurpata sit et assumpta. » Non est ergo dicendum tres personas esse unius substantiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. III contra Maximinum (cap. 14) quòd hoc nomen *Homousion* (1), quod in concilio Nicæno adversùs arianos firmatum est, idem significat quòd tres personas esse unius essentiæ.

CONCLUSIO. — Essentia divina, cùm in divinis significetur ut forma, erit una trium personarum, quæ tres erunt unius essentiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XIII, art. 1 et 2), intellectus noster res divinas nominat, non secundùm modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundùm modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, à quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei per materiam individuatur (2), et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ; propter hoc etiam in divinis, quantùm ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse ejus cujus est forma; sicut sanitatem vel pulchritudinem esse hominis alicujus. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adjectione alicujus adjectivi quod designat illam formam; ut cùm dicimus : Ista mulier est egregiæ formæ; iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia (3), dicimus unam essentiam esse trium personarum, et tres personas unius essentiæ; ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

(1) Ex græca voce ὁμούσιον sive ὁμοούσιον quæ substantiæ identitatem significat, et à Latinis per *consubstantialem* exprimitur contra hæresim arianam quæ ὁμοιούσιον tantùm, id est similem, non eumdem in substantia blasphemabat.

(2) Per materiam signatam; signata autem materia appellatur quia potiùs hujus quàm illius capax est quantitatis; ad quam capacitatem per dispositiones antecedentes perducitur.

(3) Vel transpositâ constructione : In divinis non multiplicatur essentia, multiplicatis personis, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *substantia* ibi sumitur pro hypostasi, et non pro *essentia* (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt tres personas esse unius essentiæ, non inveniatur in sacra Scriptura per hæc verba; invenitur tamen quantùm ad hunc sensum; sicut ibi (Joan. x, 30) : *Ego et Pater unum sumus*. Et (Joan. x, 38) : *Ego in Patre, et Pater in me est*. Et per multa alia haberi potest idem.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia natura designat principium actûs, essentia verò ab essendo dicitur, possunt dici aliqua unius naturæ quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unius essentiæ dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quòd tres personæ sunt unius essentiæ, quàm si diceretur quòd sunt unius naturæ (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd forma absolutè accepta consuevit significari ut ejus cujus est forma, ut virtus Petri. E converso autem, res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cùm volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi; quorum unus significet formam, et alius determinationem formæ; ut si dicatur, *Petrus est magnæ virtutis*. Vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum; ut cùm dicitur, *vir sanguinum est iste*, id est effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur, non autem è converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ, ut si dicatur quòd Pater est persona divinæ essentiæ (3), vel quòd *tres personæ sunt unius essentiæ*.

Ad *quintum* dicendum, quòd hæc præpositio *ex*, vel *de*, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum. Aliquid tamen est sua forma; ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus, *tres personas unius essentiæ*, significando essentiam in habitudine formæ non ostenditur aliud esse essentia quàm persona; quod ostenderetur, si diceremus *tres personas ex eadem essentia*.

Ad *sextum* dicendum, quòd sicut Hilarius dicit in lib. de Synodis, versùs finem : « Malè sanctis rebus præjudicatur, si, quia non sanctæ (4) à quibusdam habentur, esse non debeant. Malè intelligitur Homousion, quid ad me bene intelligentem? » Et supra : « Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate; non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione. »

## ARTICULUS III. — UTRUM NOMINA ESSENTIALIA PRÆDICENTUR SINGULARITER DE TRIBUS PERSONIS (5).

De his etiam Sent. I, dist. 4, art. 2 ad 5. Et super Boetium, De Trin. quæst. I, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia, ut hoc nomen, *Deus*, non prædicentur singulariter de tribus personis, sed plura-

(1) Hinc Hilarii sensus est, Patrem, Filium et Spiritum sanctum esse tria quædam secundùm hypostases, sive tria supposita, esse verò unum per consonantiam naturæ.

(2) Hinc etsi rectè dici possit, tres personas unius esse naturæ, rectiùs attamen dicitur quòd sint unius essentiæ.

(3) Non est simpliciter dicendum quòd sit persona essentiæ.

(4) Vel *non sanctè habentur*, id est, non cum ea sanctitate tractantur quâ dignæ sunt; ut ego quidem legi malim.

(5) Hic docet B. Thomas nomina essentialia, si substantiva sint, prædicari tantùm singulariter de personis divinis; adjectiva verò pluraliter.

liter. Sicut enim *homo* significatur ut habens humanitatem, ita *Deus* significatur ut habens deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personæ sunt tres dii.

2. Præterea, Gen. I, ubi dicitur : *In principio Deus creavit cœlum et terram*, hebraica veritas (1) habet *Elohim ;* quod potest interpretari *dii* sive *judices :* et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dii, et non unus Deus.

3. Præterea, hoc nomen, *res*, cùm absolutè dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis. Dicit enim Augustinus (De doct. christiana, lib. I, cap. 5) : « Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus. » Ergo et alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

4. Præterea, sicut hoc nomen, *Deus*, significat habentem deitatem, ita hoc nomen, *persona*, significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo eâdem ratione dicere possumus tres Deos.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuter. VI, 4) : *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est.*

CONCLUSIO. — Nomina essentialia substantiva in divinis, in singulari tantùm prædicantur de personis ; nomina verò adjectiva in plurali tantùm.

Respondeo dicendum quòd nominum essentialium (2) quædam significant essentiam substantivè, quædam verò adjectivè. Ea quidem quæ substantivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantùm, et non pluraliter : quæ verò adjectivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali. Cujus ratio est ; quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ; nomina verò adjectiva significant aliquid per modum accidentis quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem. Unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundùm formam significatam per nomen (3). Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem. Et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundùm supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ (4). Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari ; non autem, si sint adjectiva. Dicimus enim quòd multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus : dicimus tamen quòd plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formæ, ut dictum est (art. præc.). Quæ quidem simplex est, et maximè una, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 7, et quæst. II, art. 4). Unde nomina significantia divinam essentiam substantivè, singulariter et non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres

(1) Vel editio hebraïca, quæ dicitur hìc *hebraïca veritas*, quia primitiva est sive originalis editio ad quam aliæ omnes componi debent.

(2) Id est ad essentiam pertinentium prout abstractim à personis intelligitur vel intelligi potest ; qualia sunt illa nomina quæ tametsi personæ plures in divinis non essent ex hypothesi impossibili data, Deo nihilominus convenirent ; ut esse sapientem, omnipotentem et similia.

(3) Non vult hìc docere B. Thomas quòd ad multiplicationem nominis substantivi sufficiat multiplicatio formarum, sed mens illius est quòd non sufficiat multiplicatio suppositorum sicut in adjectivis, ad hoc ut nomina substantiva dicantur pluraliter, sed requiritur etiam formarum multiplicatio.

(4) *Ordinatæ* sic vocatur multitudo ad illius differentiam quæ confusè continet, sicut est coacervatio lapidum.

homines; Patrem autem et Filium et Spiritum sanctum non dicimus tres Deos, sed unum Deum; quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea verò quæ significant essentiam adjectivè, prædicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos, et increatos, et immensos, si adjectivè sumantur. Si verò substantivè sumantur, dicimus unum increatum, immensum, et æternum, ut Athanasius dicit (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt *Deus* significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam *Deus* dicitur substantivè, sed *habens deitatem* dicitur adjectivè. Unde, licèt sint *tres habentes deitatem*, non tamen sequitur quòd sint *tres dii*.

Ad *secundum* dicendum, quòd diversæ linguæ habent diversum modum loquendi. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases; ita et in hebræo dicitur pluraliter *Elohim* (2). Nos autem non dicimus pluraliter neque *deos* neque *substantias*, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc nomen, *res*, est de transcendentibus (3). Unde secundùm quòd pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis. Secundùm verò quòd pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem (loc. cit. in arg.) quòd eadem Trinitas quædam summa res est.

Ad *quartum* dicendum, quòd forma significata per hoc nomen, *persona*, non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde cùm sint tres personalitates, id est tres personales proprietates, in Patre et Filio et Spiritu sancto, non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.

## ARTICULUS IV. — UTRUM NOMINA ESSENTIALIA CONCRETA POSSINT SUPPONERE PRO PERSONA (4).

De his etiam Sent. I, dist. 4, quæst. II, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia concretiva non possunt supponere (5) pro persona; ita quòd hæc sit vera : Deus genuit Deum. Quia, ut sophistæ dicunt, terminus singularis idem significat et supponit (6). Sed hoc nomen, *Deus*, videtur esse terminus singularis; cùm pluraliter prædicari non possit, ut dictum est (art. præc.). Ergo cùm significet essentiam, videtur quòd supponat pro essentia, et non pro persona.

2. Præterea, terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solùm ratione temporis consignificati. Sed cùm dico, *Deus creat*, hoc nomen, *Deus*, supponit pro

(1) Unde cùm sanctus Athanasius in Symbolo dicit : *Non tres æterni, sed unus æternus. Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus*, substantivè accipit illas voces, adjectivè autem cùm postea addit : *Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales.*

(2) Vel Hebræorum usu pluralis casus ob dignitatem pro singulari usurpatur; ut Rabbi Aben-Ezra (id est filius Ezra) in eum locum notat : Unde cum verbo singulari jungitur; quasi singularem dumtaxat significationem includens.

(3) Transcendens vocatur quod imbibitur in omni formalitate rei de qua prædicatur; ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Non modò ens est transcendens, sed etiam ejus proprietates, scilicet unitas, veritas et bonitas, sicut et vocabula quæ convertuntur cum ente, qualia sunt *res* et *aliquid*, ut jam antea notatum est.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas hæresim Calvini blasphemantis Filium non esse Deum de Deo, neque ex substantia Patris, immò à seipso semper fuisse ut esset, unde et illud Symboli : *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero*, ridiculosam esse battologiam.

(5) Suppositio est positio termini loco alicujus de quo verificatur, ut jam notatum est.

(6) Id est pro eodem supponit quod significat : Non sic autem communis qui supponit interdum pro alio; quia naturam significat, et pro supposito ponitur. Nomen autem hoc *Deus* esse terminum singularem ex articulo præcedenti satis apertè colligitur.

essentia. Ergo cùm dicitur, *Deus genuit*, non potest iste terminus, *Deus*, ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

3. Præterea, si hæc est vera, *Deus genuit*, quia Pater generat, pari ratione hæc erit vera, *Deus non generat*, quia Filius non generat. Ergo est Deus generans, et Deus non generans : et ita videtur sequi quòd sint duo dii.

4. Præterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum; quia, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. I, cap. 1), nulla res generat seipsam : neque alium Deum; quia non est nisi unus Deus. Ergo hæc est falsa, Deus genuit Deum.

5. Præterea, si Deus genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si Deum qui est Deus Pater, ergo Deus Pater est genitus. Si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater; quod est falsum. Non ergo potest dici quòd *Deus genuit Deum.*

Sed *contra* est, quod in Symbolo dicitur : *Deum de Deo* (1).

CONCLUSIO. — Nomina essentialia in divinis concreta nonnunquam pro essentia, aliquando pro una persona, nonnunquam etiam pro tribus supponunt personis, secundùm quòd adjungitur nomen ad essentiam seu personam spectans.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd hoc nomen, *Deus*, et similia, propriè secundùm suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quòd in Deo idem sit habens, et quod habetur; et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, *Deus*, est idem quod deitas. — Sed in proprietatibus locutionum non tantùm attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia hoc nomen, *Deus*, significat divinam essentiam, ut in habente ipsam; sicut hoc nomen, *homo*, humanitatem significat in supposito; alii meliùs dixerunt quòd hoc nomen, *Deus*, ex modo significandi habet ut propriè possit supponere pro persona, sicut hoc nomen, *homo*. Quandoque ergo hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia (2), ut cùm dicitur, *Deus creat*, quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. Quandoque verò supponit personam; vel unam tantùm, ut cùm dicitur, *Deus generat;* vel duas, ut cùm dicitur, *Deus spirat;* vel tres, ut cùm dicitur, *Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria* (I. Timoth. I, 17).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, licèt conveniat cum terminis singularibus in hoc quòd forma significata non multiplicatur, convenit tamen cum terminis communibus in hoc quòd forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quòd semper supponat pro essentia quam significat.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit contra illos qui dicebant quòd hoc nomen, *Deus*, non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliter se habet hoc nomen, *Deus*, ad supponendum pro persona, quàm hoc nomen, *homo*. Quia enim forma significata per hoc nomen, *homo*, id est, humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona; etiamsi nihil addatur quod deter-

(1) Sic in Symbolo Nicæno contra hæresim arianam edito, et quibusdam additamentis postmodum aucto, ut in missa cantatur; nisi quòd in Symbolo Nicæno primitivo, *Deus ex Deo*, verbis leviter immutatis, legitur.

(2) Non *ut quod*, quasi pro subjecto creante vel pro individuo deitatis quod per se creet; sed *ut quo* tantùm quasi pro principio creandi vel pro formali ratione quâ quælibet persona creat, quia Deus est.

minet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanæ naturæ non est secundùm rem, sed solùm secundùm considerationem. Unde iste terminus, *homo,* non supponit pro natura communi (1), nisi propter exigentiam alicujus additi; ut cùm dicitur, Homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, *Deus*, scilicet essentia divina, est una et communis secundùm rem. Unde per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde cùm dicitur, *Deus generat*, ratione actûs notionalis supponit hoc nomen, *Deus*, pro persona Patris. Sed cùm dicimus, *Deus non generat*, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii : unde datur intelligi quòd generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio; ut si dicatur, *Deus genitus non generat*. Unde etiam non sequitur quòd est Deus generans, et Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personam; ut putà si dicamus : Pater est Deus generans, et Filius est Deus non generans. Et ita non sequitur quòd sint plures dii; quia Pater et Filius sunt unus Deus (2), ut dictum est (art. præc.).

Ad *quartum* dicendum, quòd hæc est falsa, *Pater genuit se Deum;* quia ly *se*, cùm sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dicit ad Maximum (epist. LXVI), quòd *Deus Pater genuit alterum se*. Quia ly *se*, vel est casùs ablativi, ut sit sensus, *genuit alterum à se;* vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturæ: sed est impropria vel emphatica (3) locutio; ut sit sensus, genuit alterum simillimum sibi. Similiter et hæc est falsa, *Genuit alium Deum;* quia, licèt Filius sit alius à Patre (ut supra dictum est, quæst. XXXI, art. 2), non tamen est dicendum quòd sit *alius Deus;* quia intelligeretur quòd hoc adjectivum, *alius,* poneret rem suam circa substantivum quod est *Deus;* et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam, *Genuit alium Deum;* ita quòd ly *alius,* sit substantivum; et ly *Deus*, appositivè construatur cum eo (nempe alium qui est Deus). Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad *quintum* dicendum, quòd hæc est falsa, *Deus genuit Deum qui est Deus Pater*. Quia cùm ly *Pater* appositivè construatur cum ly *Deus*, restringit ipsum ad standum pro persona Patris; ut sit sensus, *genuit Deum qui est ipse Pater;* et sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera : *genuit Deum qui non est Deus Pater*. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum; tunc è converso affirmativa esset vera, et negativa falsa; ut sit sensus, *genuit Deum qui est Deus qui est Pater*. Sed hæc est extorta expositio (4). Unde melius est quòd simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Præpositivus tamen dixit quòd tam negativa quàm affirmativa est falsa; quia hoc relativum, *qui*, in affirmativa potest referre suppositum; sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativæ est, quòd esse Deum Patrem conveniat personæ Filii : negativæ verò sensus est, quòd esse Deum Patrem non tantùm removeatur à persona Filii, sed etiam à divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur; cùm, secundùm Philoso-

(1) Formaliter et secundùm se sumptâ prout extra individua consideratur vel cum individuis non communicans.

(2) Propter unitatem nimirum essentiæ quæ nec generans per se, nec genita est.

(3) Id est, abstrusius aliquid et fortiùs continens quàm verba ipsa præ se ferant, juxta vim græcæ vocis ἔμφασις. Estque verior hæc secunda explicatio et Augustino conformior; etsi utramque lib. I Sent. dist. 4, Magister ipse affert.

(4) Imò etiam involuta, confusa et inepta, nec ullum ferè sensum reddens.

phum (Periherm. lib. II, cap. ult.), de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

**ARTICULUS V.** — UTRUM NOMINA ESSENTIALIA IN ABSTRACTO SIGNIFICATA POSSINT SUPPONERE PRO PERSONA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 5, quæst. I, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia in abstracto significata possunt supponere pro persona, ita quòd hæc sit vera: essentia generat essentiam. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. VII, cap. 1 et 2): « Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia; et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. »

2. Præterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed Filius generatur. Ergo cùm essentia divina sit in Filio, videtur quòd essentia divina generetur.

3. Præterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet (quæst. III, art. 3 et 4). Sed hæc est vera, *Deus generat Deum*, sicut dictum est (art. præc.). Ergo hæc est vera, *Essentia generat essentiam.*

4. Præterea, de quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater. Ergo essentia potest supponere pro persona Patris; et sic *essentia generat.*

5. Præterea, essentia est res generans, quia est Pater qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans et non generans : quod est impossibile.

6. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 20) : « Pater est principium totius deitatis. » Sed non est principium nisi generando vel spirando. Ergo Pater generat vel spirat deitatem.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. I, cap. 1) quòd : « nulla res generat seipsam. » Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam; cùm nihil sit in Deo quod distinguatur à divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

CONCLUSIO. — Essentialia nomina in abstracto minimè pro persona supponere possunt.

Respondeo dicendum quòd circa hoc erravit abbas Joachim, asserens quòd sicut dicitur, *Deus genuit Deum*, ita potest dici quòd *essentia genuit essentiam*, considerans quòd propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quàm divina essentia. Sed in hoc deceptus fuit; quia ad veritatem locutionum non solùm oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est (art. præc.). Licèt autem secundùm rem sit idem *Deus* quod *deitas*, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, *Deus*, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quòd possit supponere pro persona; et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine, *Deus;* ut dicatur quòd Deus est genitus vel generans, sicut dictum est (art. præc.). Sed hoc nomen, *essentia*, non habet ex modo suæ significationis quòd supponat pro persona; quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essen-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem conteras hæresim abbatis Joachim, dicentis quòd essentia generat essentiam, ut genita et procedens; quod fuit sic damnatum ab Innocentio III in concilio Lateran.: *Nos autem sacro approbante concilio credimus et confitemur, quòd una quædam summa res est, videlicet, substantia, essentia, seu natura divina, quæ res non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur et Spiritus sanctus qui procedit.*

tiæ attribui; significaretur enim quòd esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad exprimendam unitatem essentiæ et personæ (1), sancti doctores aliquando expressiùs locuti sunt quàm proprietas locutionis patiatur. Unde hujusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ; ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia; ut cùm dicitur, essentia de essentia; vel sapientia de sapientia; ut sit sensus, Filius qui est essentia et sapientia, est de Patre, qui est essentia et sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus; quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinquè se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minùs impropria est ista, natura de natura, vel sapientia de sapientia, quàm essentia de essentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd in creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero quam generans habet, sed aliam habet numero, quæ incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem; et ideo generatur et corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eamdem naturam numero accipit, quam generans habet; et ideo natura divina in Filio non generatur, neque per se, neque per accidens (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt Deus et divina essentia sint idem secundùm rem, tamen ratione alterius modi significandi oportet loqui diversimodè de utroque (3).

Ad *quartum* dicendum, quòd essentia divina prædicatur de Patre per modum identitatis (4), propter divinam simplicitatem. Nec tamen sequitur quòd possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum prædicatur de altero, sicut universale de particulari.

Ad *quintum* dicendum, quòd hæc est differentia inter nomina substantiva et adjectiva; quòd nomina substantiva ferunt suum suppositum (5), adjectiva verò non, sed rem significatam ponunt (6) circa substantivum. Unde sophistæ dicunt quòd nomina substantiva supponunt, adjectiva verò non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia prædicari, propter identitatem rei. Neque sequitur quòd proprietas personalis distincta determinet essentiam, sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum (7). Sed notionalia et personalia adjectiva non possunt prædicari de essentia, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere quòd essentia est generans; possumus tamen dicere quòd essentia est res generans, vel Deus generans, si *res* et *Deus* supponant pro persona; non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicatur quòd essentia est *res generans* et *res non generans;* quia primò *res* tenetur pro persona, secundò pro essentia.

Ad *sextum* dicendum, quòd deitas, inquantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde

(1) Contra arianos, namque volebant, quantùm ipsis erat possibile, inculcare Filium esse Patri consubstantialem, eumque non à Patre factum, sed genitum.

(2) Jam idem dixerat B. Thomas (I. d. 5, quæst. III).

(3) In proprietatibus locutionum non tantùm attendenda est res significata, sed etiam modus significandi, ut sæpè sæpius admonet B. Thomas.

(4) Ut sit prædicatio per modum identitatis sufficit identitas rei; sed ut possit supponere pro eodem, requiritur etiam idem modus significandi qui quidem reperitur quandò universale de particulari prædicatur.

(5) Ferunt suum suppositum, quatenùs videlicet ipsum suppositum significant.

(6) Ad substantivum aliquid quasi adjiciunt.

(7) *Pater* significat suppositum illud quod est principium generationis, sed *generans* actionem generandi ponit circà substantivum.

cùm dicitur, Pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum; inquantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quòd sit principium sui ipsius; sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius (1). Vel potest dici quòd est principium totius deitatis, non quia eam generet, et spiret (2), sed quia eam generando et spirando communicat.

## ARTICULUS VI. — UTRUM PERSONÆ POSSINT PRÆDICARI DE NOMINIBUS ESSENTIALIBUS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 48, quæst. II, art. 2 ad 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis; ut dicatur, *Deus est tres personæ*, vel *est Trinitas*. Hæc enim est falsa, *Homo est omnis homo* (4), quia pro nullo suppositorum verificari potest; neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, *Deus est Trinitas*, pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest; neque enim Pater est Trinitas, neque Filius, neque Spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa, *Deus est Trinitas*.

2. Præterea, inferiora non prædicantur de suis superioribus, nisi accidentali prædicatione; ut cùm dico, *animal est homo;* accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen, *Deus*, se habet ad tres personas, sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. III, cap. 4). Ergo videtur quòd nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, *Deus*, nisi accidentaliter.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit in sermone de fide (Serm. II in Cœna Domini) : « Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem. »

CONCLUSIO. — Nomina tam personalia quàm notionalia, si sunt adjectiva, non prædicantur de essentia : si verò sint substantiva, de ea prædicantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), licèt nomina personalia vel notionalia adjectiva non possint prædicari de essentia; tamen substantiva possunt, propter realem identitatem essentiæ et personæ. Essentia autem divina non solùm idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duæ, et tres possunt de essentia prædicari : ut si dicamus, Essentia est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Et quia hoc nomen, *Deus*, per se habet quòd supponat pro essentia, ut dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 3), ideo, sicut hæc est vera, *Essentia est tres personæ;* ita hæc est vera, *Deus est tres personæ* (5).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (ibid.) hoc nomen, *homo*, per se habet supponere pro persona, sed ex adjuncto habet quòd stet pro natura communi. Et ideo hæc est falsa, *Homo est omnis homo*, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, *Deus*, per se habet quòd stet pro essentia; unde, licèt pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc si

(1) Ut sit nimirum accommoda suppositio, quæ ipsum supponentem terminum non includat.

(2) Hæc propositio à concilio Toletano I ita fuit damnata : *Si quis dixerit, vel crediderit deitatem nascibilem esse, anathema sit.*

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas hæresim Raymundi Lulli dicentis quòd personæ divinæ distinguuntur majori distinctione quæ possit esse; quod est contrarium concilio Constantinopolitano sexto dicenti : *Trinitatem in unitate credimus et in unitate Trinitatem glorificamus.*

(4) Accipiendo prout sonat, secundùm istam terminorum seriem, quasi nimirum *omnis homo* enuntietur de homine : non autem transponendo constructionem quoad sensum, quasi dicatur *omnis homo esse homo.*

(5) Hinc illa conclusio : Nomina tam personalia quàm notionalia, si sunt adjectiva, non prædicantur de essentia; si verò substantiva, prædicantur de ea. Prima pars hujus conclusionis probatur ex art. præc.

vera, *Deus est Trinitas*, est tamen vera pro essentia : quod non attendens Porretanus, eam negavit (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm dicitur, *Deus vel divina essentia est Pater*, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori; quia in divinis non est universale et singulare. Unde sicut est per se (2) ista, *Pater est Deus;* ita et ista, *Deus est Pater;* et nullo modo per accidens.

## ARTICULUS VII. — UTRUM NOMINA ESSENTIALIA SINT APPROPRIANDA PERSONIS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 31, quæst. I, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis; quia, ut Hieronymus (4) dicit, « ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. » Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei; quia potest intelligi quòd vel illi tantùm personæ conveniant cui appropriantur; vel quòd magis conveniant ei quàm aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Præterea, essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma; cùm forma, ab eo cujus est forma, supposito non distinguatur (5). Ergo essentialia attributa, maximè in abstracto significata, non debent appropriari personis.

3. Præterea, proprium prius est appropriato; proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundùm modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata personis.

Sed *contra* est, quod Apostolus dicit (I. Cor. I, 24) : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.*

CONCLUSIO. — Decuit ad fidei manifestationem essentialia nomina personis divinis appropriari et accommodari; vel per viam similitudinis, vel dissimilitudinis.

Respondeo dicendum quòd ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licèt enim Trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 1), convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia verò attributa sunt nobis magis manifesta secundùm rationem quàm propria personarum; quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est (ibid.). Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventà (6) utimur ad manifestationem divinarum personarum; ita et essentialibus attributis : et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa, *appropriatio* (7) nominatur. Possunt autem manifestari personæ divinæ per es-

(1) De illius errore jam dictum est ad quæst. XXVIII, art. 2.

(2) Nimirum per identitatem.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè factum ab Apostolo, dum (I. Cor. I) Christum vocat : *Dei virtutem et Dei sapientiam*, essentialia attributa sic appropriando Filio.

(4) Sic refertur equidem à Magistro Sententiarum (lib. IV, dist. 13, prope finem) ut jam antea notatum est (quæst. XXXV, art. 2)

(5) Vel transpositâ constructione, *non distinguatur supposito ab eo cujus est forma :* id est suppositalem distinctionem non habeat, cùm pertineat ad idem suppositum forma et id cujus est forma; ne quis construat *ab eo supposito cujus est forma.*

(6) Vestigii quoad irrationales creaturas; vel imaginis quoad rationales, ut infra suo loco.

(7) Appropriatio est attributio alicujus proprietatis essentialis, tribus personis communis, facta tamen uni personæ ad ejus manifestationem.

sentialia attributa dupliciter. Uno modo per viam similitudinis; sicut ea quæ pertinent ad intellectum, appropriantur Filio; qui procedit per modum intellectûs, ut Verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis; sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi; ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad *primum* dicendum, quòd essentialia attributa non sic appropriantur personis, ut eis esse propria asserantur (1), sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est (in corp. art.). Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quòd essent eis propria, sequeretur quòd una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ; quod excludit Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 2) ostendens quòd Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia; ut sic Pater et Filius simul tantùm possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio; sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia. Uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, sed sapientiâ quæ est sua essentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt essentiale attributum secundùm rationem propriam sit prius quàm persona secundùm modum intelligendi, tamen, inquantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quàm appropriatum: sicut color posterior est corpore, inquantum est corpus; prius tamen est naturaliter corpore albo, inquantum est album.

## ARTICULUS VIII. — UTRUM CONVENIENTER A SACRIS DOCTORIBUS SINT ESSENTIALIA PERSONIS ATTRIBUTA (2).

De his etiam Sent. I, dist. 2, quæst. I, art. 3, et dist. 3, quæst. III, art. etiam 1, ut et dist. 34, quæst. II, art. 1.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius (De Trin. lib. II) quòd « æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere. » In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum; scilicet nomen *Patris*, et nomen *imaginis*, quod est proprium Filio, ut supra dictum est (quæst. XXXV, art. 2), et nomen *muneris*, sive donum, quod est proprium Spiritûs sancti, ut supra habitum est (quæst. XXXVIII, art. 2). Ponit etiam tria appropriata : nam *æternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui sancto. Et videtur quòd irrationabiliter : nam *æternitas* importat durationem essendi; *species* verò est essendi principium; *usus* verò ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli personæ appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

2. Præterea, Augustinus (De doct. christ. lib. I, cap. 5) sic dicit : « In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto æqualitatis unitatis-

(1) Multùm differunt propria unius personæ et appropriata; illa enim dicuntur propria quæ sic tribuuntur uni personæ ut non possint tribui alteri; appropriata verò, quæ ex se quidem sunt toti Trinitati communia, sed uni certæ personæ gratiâ majoris manifestationis attribuuntur.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Petri Abelardi dicentis quòd potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto non sunt appropriatæ, sed propriæ; quod damnat sacra Scriptura. Potentia enim Patri tribuitur (Marc. XIV) : *Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt*; (Luc. I) *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*; (Joan. XIV, 10) *Pater in me manens ipse facit opera*; sapientia Filio tribuitur (Matth. XI et Luc. VII) : *Justificata est sapientia à filiis suis* (Prov. VIII); *Dei sapientia* (I. Cor. I, 24). Dei autem bonitas tribuitur Spiritui sancto; (Ps. CXLII) : *Spiritus tuus bonus deducet nos in terram rectam*; (II. Esd. IX) : *Spiritum tuum bonum dedisti qui doceret eos.*

que concordia. » Et videtur quòd inconvenienter : quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri; non enim est sapiens Pater sapientiâ genitâ, ut dictum est (quæst. XXXVII, art. 2 ad 1). Sed, sicut ibidem subditur, « tria hæc omnia unum sunt propter Patrem; æqualia omnia propter Filium; connexa omnia propter Spiritum sanctum. » Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item secundùm Augustinum Patri attribuitur *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui sancto *bonitas*. Et videtur hoc esse inconveniens : nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundùm illud (I. Cor. I, 24) : *Christum Dei virtutem;* et etiam Spiritui sancto, secundùm illud (Luc. VI, 19) : *Virtus de illo exibat, et sanabat omnes*. Non ergo potentia Patri est approprianda.

4. Item Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 10) dicit : « Non confusè accipiendum est quod ait Apostolus, Ex ipso, et per ipsum, et in ipso : ex ipso dicens, propter Patrem; per ipsum, propter Filium; in ipso, propter Spiritum sanctum. Sed videtur quòd inconvenienter : quia per hoc quòd dicit *in ipso*, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo ista habitudo causæ deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item invenitur *veritas* appropriari Filio, secundùm illud (Joan. XIV, 6) : *Ego sum via, veritas, et vita*. Similiter *liber vitæ;* secundùm illud (Psal. XXXIX, 9) : *In capite libri scriptum est de me :* gloss. (ord.) « id est apud Patrem, qui est caput meum. » Et similiter hoc quod dico, *Qui est :* quia super illud (Is. LXV, 1) : *Ecce ego ad gentes*, dicit gloss. (interl.) : « Filius loquitur qui dixit Moysi, *Ego sum qui sum :* » Sed videtur quòd propria sint Filii, et non appropriata. Nam *veritas*, secundùm Augustinum (Lib. de vera relig. cap. 36), est « summa similitudo principii absque omni dissimilitudine. » Et sic videtur quòd propriè conveniat Filio qui habet principium. Liber etiam vitæ videtur proprium aliquid esse; quia significat ens ab alio : omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum, *Qui est*, videtur esse proprium Filio : quia si cùm Moysi dicitur, *Ego sum qui sum*, loquitur Trinitas : ergo Moyses poterat dicere, « Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos. » Ergo et ulteriùs dicere poterat : « *Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos*, » demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum; quia nulla persona est Pater et Filius et Spiritus sanctus (1). Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium Filii.

CONCLUSIO. — In consideratione Dei, quâ Deus absolutè secundùm esse suum consideratur, Patri æternitas, Filio species, et usus Spiritui sancto; in consideratione verò Dei quâ unus consideratur, Patri unitas, Filio æqualitas, Spiritui sancto concordia, vel connexio; in consideratione verò Dei secundùm rationem causalitatis, Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas attribuitur; in consideratione verò Dei, ut suos respicit effectus, appropriatur Patri à quo, Filio per quem, Spiritui sancto in quo.

Respondeo dicendum quòd intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quòd Deum consideret secundùm modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicujus creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primò consideratur res ipsa absolutè, inquantum est ens quoddam; secunda autem consideratio rei est, inquantum est una; tertia consideratio rei est secundùm quòd in-

(1) Collectivè loquendo, vel tres illos accipiendo simul et conjunctim; ita ut nempe Pater, et Filius et Spiritus sanctus in eamdem personam convenire intelligantur, qui Sabellii error fuit, solam nominum inter illos distinctionem agnoscentis, non personalem et realem; ut jam notatum suo loco.

est ei virtus ad operandum et ad causandum; quarta autem consideratio rei est secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit. — 1° Secundum igitur primam considerationem, quâ consideratur absolutè Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundùm quam *æternitas* appropriatur Patri, *species* Filio, *usus* Spiritui sancto. *Æternitas* enim, inquantum significat *esse* non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio. *Species* autem sive *pulchritudo* habet similitudinem cum propriis Filii : nam ad pulchritudinem tria requiruntur; primò quidem *integritas* (1) sive perfectio, quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; et debita *proportio*, sive consonantia; et iterum *claritas*. Unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantùm igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius habens in se verè et perfectè naturam Patris, Unde ad hoc innuendum Augustinus in sua expositione (De Trin. lib. VI, cap. 10) dicit, ubi scilicet in Filio summa et perfecta vita est, etc. — Quantùm verò ad secundum convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfectè repræsentat rem, quamvis turpem. Et hoc tangit (ut sup.) Augustinus cùm dicit : « Ubi est tanta convenientia, et prima æqualitas, » etc. — Quantùm verò ad tertium convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectûs; ut Damascenus dicit (Fid. orth. lib. III, cap. 3). Et hoc tangit Augustinus ut sup. cùm dicit : « Tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis Dei, » etc. — Usus autem habet similitudinem cum propriis Spiritûs sancti, largo modo accipiendo *usum*, secundùm quod *uti* comprehendit sub se etiam *frui*; prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis; et frui est cum gaudio uti; ut Augustinus dicit (De Trin. lib. X, cap. 11). Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritûs sancti, inquantum est amor. Et hoc est quod Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 10) dicit (2) : « Illa dilectio, delectatio, felicitas (vel beatitudo) usus ab illo appellatus est. » — Usus verò, quo nos fruimur, similitudinem habet cum proprio Spiritûs sancti, inquantum est donum. Et hoc ostendit Augustinus cùm dicit (ubi sup.) : « Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris, genitique suavitas; ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens. » Et sic patet quare *æternitas*, *species*, et *usus* personis attribuantur vel approprientur, non autem essentia vel operatio; quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.— 2° Secunda verò consideratio Dei est, inquantum consideratur ut *unus*. Et sic Augustinus (De doct. christ. lib. I, cap. 5) Patri appropriat *unitatem*, Filio *æqualitatem*, Spiritui sancto *concordiam* sive connexionem. Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam *unitas* dicitur absolutè, non præsupponens aliquid aliud; et ideo appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam; cùm sit principium non de principio. *Æqualitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum (3); nam æquale est quod habet unam quantitatem

(1) Loco integritatis ponit magnitudinem sanctus Thomas (lib. I Sent. dist. 31, quæst. III, art. 1, ex Eth. IV, cap. 7 vel 8). Sed ad magnitudinem referri potest integritas, quæ vera non est et perfecta nisi sit proportionata magnitudo. Cætera autem duo Dionysius insinuat in libro de div. nom. cap. 4, cùm ait Deum esse causam cujuslibet pulchritudinis inquantum est omnis consonantiæ (sive proportionis) et claritatis causa.

(2) Nempe ab Hilario cujus verba expressè ibi explicare se profitetur.

(3) Quia scilicet est duorum à se invicem distinctorum sive differentium una quantitas. *Molis*

cum alio. Et ideo æqualitas appropriatur Filio qui est principium de principio. *Connexio* autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur Spiritui sancto inquantum est à duobus. Ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus (ut sup.) : « tria esse unum propter Patrem. æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum. » Manifestum est enim quòd illi attribuitur unumquodque in quo primò invenitur; sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primò invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. Unitas autem statim invenitur in persona Patris, etiam, per impossibile, remotis aliis personis (1). Et ideo aliæ personæ à Patre habent unitatem. Sed remotis aliis personis non invenitur æqualitas in Patre : sed statim posito Filio invenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia æqualia propter Filium ; non quòd Filius sit principium æqualitatis Patris, sed quia nisi esset Patri æqualis Filius, Pater æqualis non posset dici; æqualitas enim ejus primò consideratur ad Filium. Hoc enim ipsum quòd Spiritus sanctus Patri æqualis est, à Filio habet (2). Similiter, excluso Spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter Patrem et Filium. Et ideo dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum sanctum; quia posito Spiritu sancto invenitur ratio connexionis in divinis personis. Unde Pater et Filius possunt dici connexi (3). — 3° Secundùm verò tertiam considerationem quâ in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio; scilicet *potentiæ*, *sapientiæ*, et *bonitatis*. Quæ quidem appropriatio fit et secundùm rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est; et secundùm rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. *Potentia* enim habet rationem principii : unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis : deficit autem interdum patri terreno propter senectutem. *Sapientia* verò similitudinem habet cum Filio cœlesti inquantum est Verbum, quod nihil aliud est quàm conceptus sapientiæ : deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. *Bonitas* autem, cùm sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est amor. Sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundùm quòd importat violentiam quamdam et impulsionem; prout dicitur (Isa. xxv, 4) : *Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem.*— *Virtus* autem appropriatur Filio, et Spiritui sancto; non secundùm quòd virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundùm quòd interdum virtus dicitur id quod à potentia rei procedit; prout dicimus aliquod virtuosum factum, esse virtutem alicujus agentis. — 4° Secundùm verò quartam considerationem prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio *ex quo*, *per quem*, et *in quo*. Hæc enim præpositio, *ex*, aliquando importat habitudinem quamdam causæ materialis, quæ locum non habet in divinis : aliquando verò habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ. Unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. Hæc verò præpositio, *per*, designat quidem quandoque causam mediam (4) : sicut dicimus quòd faber operatur per mar-

quidem in corporibus, ubi propriè appellatur : *virtutis* vel autem dignitatis in spiritualibus naturis, ubi metaphoricè usurpatur.

(1) Id est, etiamsi per hypothesim impossibilem nullæ aliæ in divinis personæ dari supponerentur.

(2) Sive, quia procedit à Filio sicut à Patre, nec esset planè nisi ab illo procederet : sive, quia cognitioni ex qua Filius ipse procedit, commensuratur amor ex quo procedit Spiritus sanctus.

(3) Unitas aliquandò Spiritui sancto attribuitur, secundùm quòd unitas pro plurium unione ponitur ; sed secundùm quòd unitas absolutè dicitur, Patri tantùm appropriatur.

(4) Nempe causam quæ inter agens principale

tellum; et sic ly, *per*, quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii; secundùm illud (Joan. I, 3): *Omnia per ipsum facta sunt;* non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio : quandoque verò designat habitudinem formæ, per quam agens operatur, sicut dicimus quòd artifex operatur per artem. Unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et ly *per quem*. Hæc verò præpositio, *in*, denotat propriè habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter : uno modo secundùm suas similitudines (1); prout scilicet res dicuntur esse in Deo, inquantum sunt in ejus scientia; et sic hoc quod dico, *in ipso*, esset appropriatum Filio. Alio verò modo continentur res à Deo, inquantum Deus suâ bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo ; et sic *ly in quo* appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. — Nec oportet quòd habitudo causæ finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur Patri, qui est principium non de principio; quia personæ divinæ, quarum pater est principium, non procedunt ut ad finem, cùm quælibet illarum sit ultimus finis (2); sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur. — Ad illud verò quod de aliis quæritur, dicendum quòd cùm *veritas* pertineat ad intellectum, ut supra dictum est (quæst. XVI, art. 1), appropriatur Filio, non tamen est proprium ejus : quia veritas considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta sunt essentialia, et non personalia, ita et veritas. Definitio autem Augustini inducta datur de veritate secundùm quòd appropriatur Filio. *Liber* autem *vitæ* in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam: est enim, ut dictum est (quæst. XXIV, art. 1), notitia Dei de his qui habituri sunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio; licèt vita approprietur Spiritui sancto, inquantum importat quemdam interiorem motum; et sic convenit cum proprio Spiritûs sancti, inquantum est *amor*. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri, inquantum est liber, sed inquantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. — Ipsum autem nomen, *Qui est*, appropriatur personæ Filii, non secundùm propriam rationem, sed ratione adjuncti; inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysem præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per Filium. Sed tamen secundùm quod ly *qui*, sumitur relativè, posset referri interdum ad personam Filii ; et sic sumeretur personaliter; ut putà si dicatur, *Filius est genitus qui est;* sicut et *Deus genitus*, personale est; sed infinitè sumptum est essentiale. Et licèt hoc pronomen, *iste*, grammaticè loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere; tamen quælibet res demonstrabilis, grammaticè loquendo, per hoc dici potest, licèt secundùm rei naturam non sit persona. Dicimus enim, *iste lapis;* et *iste asinus*. Unde et grammaticè loquendo, essentia divina, secundùm quòd significatur et supponitur per hoc nomen *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine, *iste;* secundùm illud Exod. XV, 2: *Iste Deus meus, et glorificabo eum.*

seu primarium, et inter ejus effectum intercedit; quasi principalis agentis actionem, efficaciam, et virtutem deferens ad effectum.

(1) Objectivè non formaliter : nec enim Deus per ipsas rerum similitudines intelligere illas dicitur, sed solummodò per essentiam suam ; licèt in illas objectivè feratur.

(2) Eo modo scilicet quo quælibet est Deus. Ita ut non præcisè quatenus personæ sunt, ultimus finis dici possint (quia sic essent plures ultimi finis juxta pluralitatem personarum), sed quatenus in essentia una divinitatis convertunt ideoque sunt unus finis.

# QUÆSTIO XL.

## DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD RELATIONES SIVE PROPRIETATES, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de personis in comparatione ad relationes, sive proprietates. — Et quæruntur quatuor : 1° Utrùm relatio sit idem quòd persona. — 2° Utrùm relationes distinguant et constituant personas. — 3° Utrùm abstractis per intellectum relationibus à personis remaneant hypostases distinctæ. — 4° Utrùm relationes secundùm intellectum præsupponant actus personarum, vel è converso.

### ARTICULUS I. — UTRUM RELATIO SIT IDEM QUOD PERSONA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 26, quæst. II, art. 1, ut et dist. 33, art. 2, et Opusc. II, cap. 58, 66 et 67.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis non sit idem relatio quod persona. Quæcumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes; sicut in persona Patris est paternitas et communis spiratio : et iterum, unam relationem in duabus personis esse; sicut communis spiratio est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Præterea, nihil est in seipso secundùm Philosophum (Physic. lib. IV, text. 24). Sed relatio est in persona. Nec potest dici quòd ratione identitatis; quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio, sive proprietas et persona, non sunt idem in divinis.

3. Præterea, quæcumque sunt idem, ita se habent quòd quidquid prædicatur de uno, prædicatur et de alio. Non autem quidquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate. Dicimus enim quòd Pater generat, sed non dicimus quòd paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed *contra*. In divinis non differunt *quod est*, et *quo est*, ut habetur à Boetio (Lib. de hebdom.) (2). Sed Pater paternitate est pater. Ergo Pater idem est quod paternitas : et eâdem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

CONCLUSIO. — Relationes ac proprietates in personis et personæ ipsæ sunt.

Respondeo dicendum quòd circa hoc aliqui diversimodè opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum : quæ quidem non significant ut *in aliquo ;* sed magis ut *ad aliquid*. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est (quæst. XXVIII, art. 2). Sed quia relatio secundùm quòd est quædam res in divinis, est ipsa divina essentia, essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 1), oportet quòd relatio sit idem quod persona. Hanc igitur identitatem alii considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis; quia non ponebant proprietates in divinis, nisi secundùm modum loquendi, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 2). Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus (ibid.). Quæ quidem significantur in abstracto, ut quædam formæ personarum. Unde, cùm de

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias errorem Gilberti cognomento Porretani dicentis proprietates non inesse personis, sed à foris existere; item Gregorii cujusdam asserentis relationes seu proprietates personales non in divinis personis reperiri : quod Ecclesia sic reprobat in præfatione sanctissimæ Trinitatis : *Ut in essentia unitas, et in personis proprietas et in majestate adoretur æqualitas.*

(2) Æquivalenter autem tantùm non expressè habetur sub his verbis quod inde refert sanctus Thomas.

ratione formæ sit quòd sit in eo cujus est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundùm rationem : unde non oportet quòd multiplicato uno multiplicetur et reliquum (2). Considerandum tamen est quòd propter divinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ et materiæ, sequitur quòd in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. Quia verò divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quòd quidquid attribuitur Deo, est ejus essentia; et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt divina essentia; et secundùm hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, eâ ratione quâ abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsæ personæ subsistentes; ut paternitas est ipse Pater; et filiatio, Filius; et processio, Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundùm aliam rationem identitatis, quâ ratione omne illud quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii; non quòd sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas (3); ut supra dictum est (quæst. XXX, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantùm; in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundùm rem, sed quantùm ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd participia et verba notionalia (4) significant actus notionales; actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significant ut supposita, sed ut formæ suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat ut participia et verba notionalia de proprietatibus prædicentur (5).

## ARTICULUS II. — UTRUM PERSONÆ DISTINGUANTUR PER RELATIONES (6).

De his etiam Sent. I, dist. 26, quæst. II, art. 2, et De potent. quæst. VIII, art. 3, et quæst. IX, art. 5 ad 18.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personæ sunt maximè simplices. Ergo distinguuntur seipsis, et non relationibus.

2. Præterea, nulla forma distinguitur nisi secundùm suum genus. Non enim album à nigro distinguitur nisi secundùm qualitatem. Sed hypos-

(1) Hinc in divinis relatio idem est quòd persona, paternitas nimirum idem est quòd pater, quia relatio idem est quòd essentia et essentia idem est quòd persona.

(2) Illud axioma non est verum nisi in iis quæ sunt eâdem re et ratione; relatio autem et personæ sunt idem re, sed differunt ratione.

(3) Subintellige quòd sicut spiratio communis non est alia essentia in Patre, alia in Filio, sic nec alia proprietas in uno, alia in altero; ut quæst. XXX hic indicatâ explicatur art. 2.

(4) Hujusmodi sunt generans, spirans, generat, spirat, generatur et procedit.

(5) Non dicitur paternitas generat, filiatio spirat, quia generat et spirat significant per modum actus, actus autem sunt suppositorum.

(6) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò dictum à papa Innocentio (De summ. Trin. et fid. cath.) : *Hæc sancta Trinitas secundùm communem essentiam individua et secundùm personales proprietates discreta*; item à concilio Toletano XI : *In relatione personarum numerus cernitur, in divinitatis verò substantia quid enumeratum sit, non comprehenditur*; item à concilio Florentino : *Persona ex substantia proprietatibusque consistit.*

tasis significat individuum in genere substantiæ (1). Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Præterea, absolutum est prius quàm relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea, id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cùm in ejus definitione ponatur; esse enim relativi est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed *contra* est, quod Boetius dicit (De Trinit.) quòd « sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum. »

CONCLUSIO. — Relationibus potiùs quàm per originem, divinæ personæ seu hypostases distinguuntur.

Respondeo dicendum quòd in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum. Unde cum tres personæ conveniant secundùm essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quòd plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundùm quæ differunt; scilicet *origo*, et *relatio*. Quæ quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundùm modum significandi. Nam *origo* significatur per modum actûs, ut generatio; *relatio* verò per modum formæ, ut paternitas. — Quidam igitur attendentes quòd relatio consequitur actum, dixerunt quòd hypostases in divinis distinguuntur per originem; ut dicamus quòd Pater distinguitur à Filio, inquantum ille generat, et hic est genitus. Relationes autem, sive proprietates, manifestant consequenter hypostasum, sive personarum, distinctiones; sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia. Sed hoc non potest stare, propter duo. 1° Quidem : quia ad hoc quòd aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique; sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicujus rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quædam à re, vel ad rem; sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens à generante. Unde non potest esse quòd res genita et generans distinguantur solâ generatione; sed oportet intelligere tam in generante quàm in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde cùm in essentia conveniant, relinquitur quòd per relationes personæ ab invicem distinguantur. 2° Quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quòd ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes; sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius; eo quòd in divinis non differunt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est quòd constituat hypostasim vel personam ; quia origo activè significata, significatur ut progrediens à persona subsistente; unde præsupponit eam : origo autem passivè significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et nondum ut eam constituens. — Unde meliùs dicitur (2) quòd

(1) Juxta significatum quo nunc à nobis passim usurpatur, et post græcorum explicationem usurpari jam olim cœpit, cùm priùs communiter pro essentia sumeretur.

2 Hinc dici potest quòd personæ divinæ constituantur et distinguantur per origines, et illa sententia fuit Richardi Victorini et sancti Bonaventuræ (1. dist. 26, quæst. III, art. 1°, sed meliùs

personæ seu hypostases distinguantur relationibus, quàm per originem (1) Licèt enim distinguantur utroque modo, tamen priùs et principaliùs per relationes, secundùm modum intelligendi. Unde hoc nomen, *pater*, non solùm significat proprietatem, sed etiam hypostasim : sed hoc nomen, *genitor* vel *generans*, significat tantùm proprietatem; quia hoc nomen, *pater*, significat relationem, quæ est distinctiva et constitutiva hypostasis; hoc autem nomen, *generans* vel *genitus*, significat originem, quæ non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quòd relationibus distinguantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd personæ divinæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solùm secundùm id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad *tertium* dicendum, quòd quantò distinctio prior est, tantò propinquior est unitati : et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimùm (2) distinguit, scilicet per relationem.

Ad *quartum* dicendum, quòd relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cùm enim dicitur quòd relativi esse est *ad aliud* se habere, per ly *aliud* intelligitur correlativum; quod non est prius, sed simul naturâ.

## ARTICULUS III. — UTRUM ABSTRACTIS PER INTELLECTUM RELATIONIBUS A PERSONIS ADHUC REMANEANT HYPOSTASES.

De his etiam Sent. I, dist. 26, quæst. I, art. 2, et De potent. quæst. VIII, art. 4, et Opusc. II, cap. 61 et 62.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd abstractis per intellectum proprietatibus, seu relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur : sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal, remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim. Est enim persona « hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. » Ergo remotâ proprietate personali à persona, intelligitur hypostasis.

2. Præterea, Pater non ab eodem habet quòd sit Pater, et quòd sit *aliquis* (3). Cùm enim paternitate sit Pater, si paternitate esset *aliquis*, sequeretur quòd Filius, in quo non est paternitas, non esset *aliquis*. Remotâ ergo per intellectum paternitate à Patre, adhuc remanet quòd sit *aliquis ;* quod est esse hypostasis. Ergo, remotâ proprietate à persona remanet hypostasis.

3. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. v, cap. 6) : « Nec hoc est dicere ingenitum, quod est dicere Patrem; quia si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum. » Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo remotâ paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris, ut ingenita.

Sed *contra* est, quod Hilarius dicit (De Trin. lib. IV) : « Nihil habet Filius

dicendum quòd constituantur et distinguantur per relationes.

(1) Sic Bessarion quoque in concilio Florentino, sess. 25; nempe in ea oratione quam habuit pro unione cap. 6 post medium, propter eamdem rationem quam hic explicat sanctus Thomas, concludit quòd personæ divinæ distinguuntur *principaliter quidem et maximè per earum relationes.*

(2) Seu minimâ distinctione, inter illas nihilominus quæ reales dicuntur : alioqui minima *distinctio* simpliciter et absolutè dicta est distinctio rationis.

(3) *Aliquis* seu persona subsistens.

nisi natum. » Nativitate autem est Filius. Ergo remotâ filiatione non remanet hypostasis Filii. Et eadem ratio est de aliis personis.

CONCLUSIO. — Abstractis totali abstractione proprietatibus, sola essentia et non personæ remanent; formali verò abstractione abstractis proprietatibus non personalibus, remanent personæ; sed abstractis formali abstractione personalibus proprietatibus non remanent hypostases.

Respondeo dicendum quòd duplex sit abstractio per intellectum : una quidem secundùm quòd universale abstrahitur à particulari, ut animal ab homine; alia verò secundùm quòd forma abstrahitur à materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili (1). Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quòd in abstractione quæ fit secundùm universale et particulare, non remanet in intellectu id à quo fit abstractio. Remotâ enim ab homine differentiâ rationali, non remanet in intellectu homo, sed solùm animal. In abstractione verò quæ attenditur secundùm formam à materia, utrumque manet in intellectu. Abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsùm in intellectu nostro et intellectus circuli, et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale, neque particulare, nec forma et materia secundùm rem, tamen secundùm modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundùm quem modum Damascenus dicit (De orth. fid. lib. III, cap. 6), quòd commune est substantia; particulare verò hypostasis. — Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundùm universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare. Si verò loquamur secundùm modum abstractionis formæ à materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum; sicut remoto per intellectum à Patre quòd sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris. — Sed remotâ proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subjecto præexistenti; sed ferunt secum sua supposita (2), inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes; sicut paternitas est ipse Pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cùm hypostasis sit substantia individua. Cùm igitur relatio sit quæ distinguit hypostases et constituit, ut dictum est (art. præc.), relinquitur quòd relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases. Sed, sicut dictum est (ibid.), aliqui dicunt quòd hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem; ut intelligatur Pater esse hypostasis quædam per hoc quòd non est ab alio; Filius autem per hoc quòd est ab alio per generationem : sed relationes advenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ; unde et *personales* dicuntur. Unde, remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ. — Sed hoc non potest esse, propter duo. Primò, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases (3), ut ostensum est (art. præc.). Secundò, quia omnis hypostasis naturæ ratio-

(1) Qualis dicitur ea quæ afficitur qualitatibus cuicumque sensui per se obnoxiis; ut sunt colores quoad visum, sapores quoad gustum, frigus et calor quoad tactum, etc. Per oppositum ad *materiam intelligibilem* quæ subest tantùm quantitati, nec sensum per se afficere potest.

(2) Hinc essentia seu natura divina, licèt non sit subsistens actu nisi per hypostases vel per proprietates personales, dicitur tamen *per se* subsistens actu vel secundùm se, quia non distinguitur ab ipsismet hypostasibus per quas actu subsistit. Non quòd seorsim vel abstractim ab ipsis absolutè subsistat nisi subsistentiâ radicali.

(3) Origines afferunt relationes; ac proindè cùm cognoscitur origo, non omnino abstrahitur relatio, sed in conceptu includitur.

nalis est persona, ut patet per definitionem Boetii (Lib. de duab. nat. in princ.) dicentis quòd persona est « rationalis naturæ individua substantia. » Unde ad hoc quòd esset hypostasis, et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem; non autem ex parte personæ proprietatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolutè, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundùm quòd intelligitur subsistens in natura rationali. Unde remotâ proprietate distinguente à persona, non remanet hypostasis; sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona quàm hypostasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad *secundum* dicendum, quòd paternitate Pater non solùm est Pater, sed est persona, et est quis, sive hypostasis. Non tamen sequitur quòd Filius non sit quis, sive hypostasis; sicut non sequitur quòd non sit persona (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd intentio Augustini non fuit dicere quòd hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remotâ paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris; hoc enim esse non potest, cùm *ingenitum* nihil ponat, sed negativè dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remotâ ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur à creaturis; sicut Judæi intelligunt (2).

## ARTICULUS IV. — UTRUM ACTUS NOTIONALES PRÆINTELLIGANTUR PROPRIETATIBUS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 27, quæst. I, art. 2, et De potent. quæst. X, art. 5, et Opusc. II, cap. 63 et 64.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales præintelligantur proprietatibus (4). Dicit enim Magister sententiarum (lib. I, dist. 27), quòd « semper Pater est, quia semper genuit Filium. » Et ita videtur quòd generatio secundùm intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione, quæ est generatio. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

3. Præterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio præsupponit nativitatem : ideo enim Filius est, quia natus est. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

Sed *contra*. Generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris. Ergo priùs est secundùm intellectum paternitas quàm generatio.

(1) Non sequitur quòd Filius non sit quis, quia licèt ipse non habeat paternitatem, habet tamen filiationem à qua habet quòd sit hypostasis, seu persona subsistens.

(2) Quia scilicet mysterium Trinitatis ignorant.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò esse dictum à Patriarcha Constantinopolitano in concilio Florentino sess. XIX : *Divinam personam constitui ex divina substantia et ex proprietate personali;* item à concilio Toletano II : quòd *divinæ personæ ad invicem sunt Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus sanctus ad utrosque.*

(4) Actus notionales vocat auctor ipsas origines sive productiones tam passivas quàm activas. Quia in divinis omnia sunt simul, quærit quid sit prius juxta modum nostrum intelligendi.

CONCLUSIO. — Origo passivè præcedit proprietates personarum procedentium, etiam personales; activè verò præcedit originantis personæ relationem non personalem.

Respondeo dicendum quòd secundùm illos qui dicunt quòd proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolutè dicendum est quòd relationes secundùm modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quòd quia generat, est Pater. — Sed supponendo quòd relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti : quia origo significatur in divinis activè et passivè. Activè quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio. Passivè autem, sicut nativitas attribuitur Filio, et processio Spiritui sancto (1). Origines enim passivè significatæ simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passivè significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo activè significata prior est secundùm intellectum quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam (2) communem Patri et Filio. — Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter : uno modo ut est relatio; et sic iterum secundùm intellectum præsupponit actum notionalem; quia relatio, inquantum hujusmodi, fundatur super actum : alio modo secundùm quòd est constitutiva personæ (3). Et sic oportet quòd præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm Magister dicit quòd « quia generat est Pater; » accipitur nomen *Patris* secundùm quòd designat relationem tantùm; non autem secundùm quòd significat personam subsistentem. Sic enim oporteret è converso dicere, quòd quia Pater est generat.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit de paternitate, secundùm quòd est relatio, et non secundùm quòd est constitutiva personæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd nativitas est via ad personam Filii. Et ideo secundùm intellectum præcedit filiationem, etiam secundùm quòd est constitutiva personæ Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens à persona Patris : et ideo præsupponit proprietatem personalem Patris.

## QUÆSTIO XLI.

### DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD ACTUS NOTIONALES, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales. — Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm actus notionales sint attribuendi personis. — 2° Utrùm hujusmodi actus sint necessarii, vel voluntarii. — 3° Utrùm secundùm hujusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo. — 4° Utrùm in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium. — 5° Quid significet hujusmodi potentia. — 6° Utrùm actus notionales ad plures personas terminari possint.

(1) Per accommodationem tantùm, ad supplendum proprium nomen quod non habet; cùm alioqui processio etiam Filio conveniat, si communiter accipiatur.

(2) Id est proprium nomen et speciale non habentem, sed sub nomine accommodatitio *spirationis*, vel communi *processionis* intellectam.

(3) Sive prout est forma hypostatica et subsistens; id est significata per modum hypostasis.

## ARTICULUS I. — UTRUM ACTUS NOTIONALES SINT ATTRIBUENDI PERSONIS (1).

De his etiam Opusc. II, cap. 65.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boetius (De Trin.) quòd « omnia genera, cùm quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis. » Sed actio est unum de decem generibus (2). Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad ejus essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. v, cap. 4 et 5), quòd « omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundùm substantiam, aut secundùm relationem. » Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa; quæ verò ad relationem, per nomina personarum, et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, præter hæc, attribuendi personis notionales actus.

3. Præterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed *contra* est, quod Augustinus (3) dicit (Lib. de fide ad Pet. cap. 2): « Proprium quidem Patris est quòd Filium genuit. » Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

CONCLUSIO. — **Actus notionales propter ordinem originis necessariò attribuuntur divinis personis.**

Respondeo dicendum quòd in divinis personis attenditur distinctio secundùm originem. Origo autem convenienter designari non potest, nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem secundùm quòd creatura ab eo progreditur : et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones (5) quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundùm processionem personæ à persona. Unde actus designantes hujus originis ordinem, notionales dicuntur; quia notiones personarum sunt personarum habitudines (6) ad invicem, ut ex dictis patet (quæst. XXXIII, art. 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd actus notionales secundùm modum significandi tantùm, differunt à relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit (lib. I, dist. 26), quod « generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio. » (7) Ad cujus evidentiam attendendum est, quòd primò oportet cognoscere originem alicujus ab alio,

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò dictum à papa Innocentio in concilio Lateranensi (De summ. Trinit. et fid. cath. cap. Firmiter) : *Pater generans, Filius nascens, Spiritus sanctus procedens* : item in c. *Damnaremus* : *Est Pater qui genera, Filius qui gignitur, Spiritus sanctus qui procedit.*

(2) Scilicet decem prædicamentis.

(3) Aut potiùs Fulgentius qui libri hujus verè est auctor.

(4) Per actus notionales intelliguntur generaliter divinarum personarum productiones immanentes, tam passivæ quàm activæ, quibus scilicet aliqua persona divina aliam producit et aliâ producitur. Dicuntur notionales, quia nobis exhibent notiones quibus personæ dignoscuntur.

(5) Actiones illæ ad prædicamentum actionis pertinent.

(6) Actiones illæ non ad prædicamentum actionis, sed potiùs ad prædicamentum relationis pertinent.

(7) Hinc etiam pro nominibus relationum promiscuè usurpant Patres originum nomina, vel utrisque utuntur alternatim. Sic Ecclesia ipsa in officio Sacramenti quod sanctus Thomas jussu summi pontificis edidit, *Genitori genitoque laus*, etc. Et similia in officio Trinitatis.

ex motu. Quia enim aliqua res à sua dispositione removetur per motum, manifestum fit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundùm primam nominis impositionem importat originem motûs. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur *passio*, ita origo ipsius motûs, secundùm quòd incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur, vocatur *actio*. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quàm ordinem originis, secundùm quod à causa aliqua vel principio procedit in id quod est à principio. Unde cùm in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quàm habitudo principii ad personam quæ est à principio : quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus, nisi secundùm modum rerum sensibilium; à quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones, inquantum motum implicant, aliud sunt à relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actûs, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quòd sunt idem secundùm rem, sed differunt solùm secundùm modum significandi (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd actio, secundùm quòd importat originem motûs, infert ex se passionem. Sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, nisi grammaticè loquendo (2), quantùm ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

## ARTICULUS II. — UTRUM ACTUS NOTIONALES SINT VOLUNTARII (3).

De his etiam Sent. I, dist. 6, art. 1, 2 et 3, ut et De potent. quæst. II, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius (Lib. de synod. can. 25) : « Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium. »

2. Præterea, Apostolus (Col. I, 13) : *Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ*. Dilectio autem voluntatis est. Ergo Filius genitus est à Patre, voluntate.

3. Præterea, nihil magis est voluntarium quàm amor. Sed Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut amor. Ergo procedit voluntariè.

4. Præterea, Filius procedit per modum intellectûs ut Verbum. Sed omne Verbum procedit à dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit à Patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Præterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi quòd necessitate genuerit. Quod est contra Augustinum (Lib. ad Orosium, quæst. 7).

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit in eodem lib. quòd « neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate. »

CONCLUSIO. — Actus notionales non nisi concomitanter voluntarii esse dicuntur.

Respondeo dicendum quòd cùm dicitur aliquid esse vel fieri voluntate,

(1) Quod patet quia habitudinem patris ad filium paternitas significat per modum relationis et proprietatis; generatio verò eamdem significat per modum actionis.

(2) Quatenus in divinis admittuntur ea quæ secundùm grammaticos et secundùm exteriorem significandi modum, sunt verba passiva, ut generari et spirari.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Eunomii dicentis : Patre esse minorem Filium et Filio Spiritum sanctum; quia Pater voluntate fecit Filium et ita Filius fecit Spiritum sanctum; quod ab Hilario fuit his verbis anathematizatum : *Si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creaturis, Filium factum dicat, anathema sit.* Item à concilio Toletano tertio sic : *Quicumque Filium Dei Dominum nostrum Jesum Christum juxta deitatem, et Spiritum sanctum esse Patre minorem asseruerit et gradibus separaverit creaturamque esse dixerit; anathema sit.*

dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantùm; sicut possum dicere quòd *ego sum homo meâ voluntate*, quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici quòd Pater genuit Filium voluntate; sicut et est voluntate Deus; quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium (1). Alio modo sic, quòd ablativus importet habitudinem principii; sicut dicitur quòd artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis. Et secundùm hunc modum dicendum est quòd Deus Pater non genuit Filium voluntate (2), sed voluntate produxit creaturam. Unde in Lib. de Synod. (can. XXIV) dicitur quòd « si quis voluntate Dei tanquam unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, anathema sit. » Et hujus ratio est; quia voluntas et natura secundùm hoc differunt in causando, quòd natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est; quia effectus assimilatur formæ agentis per quam agit. Manifestum est autem quòd unius rei non est nisi una forma naturalis per quam res habet esse. Unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantùm, sed sunt plures, secundùm quòd sunt plures rationes intellectæ. Unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult, et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse : eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longè est à natura divina; sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. — Et ideo ariani, volentes ad hoc deducere quòd Filius sit creatura, dixerunt quòd Pater genuit Filium voluntate; secundùm quòd voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quòd Pater genuit Filium non voluntate, sed naturâ. Unde Hilarius dicit (Lib. de Synod.) (3) : « Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam dedit Filio ex impassibili ac non natâ substantiâ perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit. Filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis et Deus est. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa inducitur contra illos qui à generatione Filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant, dicentes sic eum naturâ genuisse Filium, ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut et nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur; ut mortem, senectutem, et hujusmodi defectus. Et hoc patet per sequentia. Sic enim ibi dicitur : « Non enim nolente Patre, quasi coactus pater, vel naturali necessitate ductus, cùm nollet, genuit Filium. »

Ad *secundum* dicendum, quòd Apostolus nominat Christum *Filium dilectionis Dei*, inquantum est à Deo superabundanter dilectus (4), non quòd dilectio sit principium generationis Filii.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam voluntas, inquantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum; sed circa alia à se voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est (in corp. art. et quæst. XIX, art. 3). Spiritus autem sanctus procedit ut amor, inquantum Deus amat seipsum. Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

(1) Hinc concilium Syrmiense dixit (can. 25) : *Si quis nolente Patre natum dicat Filium; anathema sit.*

(2) Nempe voluntate liberâ, sed genuit eum voluntate, ut natura; et sic vocatur voluntas quatenus ut alicujus rei principium naturale, sive necessarium.

(3) Immediatè post prædicta, cùm nempe prænotatum canonem commentatur.

(4) Hæc verba eodem modo interpretatur B. Thomas (lect. III, in cap. 1 ad Coloss.).

Ad *quartum* dicendum, quòd etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum : et secundùm hoc conceptio Verbi divini est naturalis (1).

Ad *quintum* dicendum, quòd necessarium dicitur aliquid per se, et per aliud. Per aliud quidem dupliciter : uno modo, sicut per causam agentem et cogentem ; et sic necessarium dicitur quod est violentum : alio modo, sicut per causam finalem ; sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria; quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium quod non potest non esse. Et sic Deum esse est necessarium; et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium (2).

## ARTICULUS III. — UTRUM ACTUS NOTIONALES SINT DE ALIQUO (3).

De his etiam Sent. I, dist. 5, quæst. I, art. 1 et 2, ut et Sent. III, dist. 11, art. 1 ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales non sint de aliquo (4). Quia si Pater generat Filium de aliquo, aut de seipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cùm id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quòd aliquid alienum à Patre sit in Filio : quod est contra Hilarium (De Trin. lib. VII) ubi dicit : « Nihil in his diversum est vel alienum. » Si autem Filium generat Pater de seipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit prædicationem ejus quod generatur, sicut dicimus quòd homo est albus, quia homo permanet, cùm de non albo fit albus. Sequitur igitur quòd Pater vel non permaneat genito Filio, vel quòd Pater sit Filius, quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea, id de quo aliquid generatur, est principium ejus quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentia vel natura sua, sequitur quòd essentia vel natura Patris sit principium Filii. Sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet. Ergo est principium quasi activum; sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quòd essentia generet : quod supra improbatum est (quæst. XXXIX, art. 3).

3. Præterea, Augustinus dicit quòd : « tres personæ non sunt ex eadem essentia » (De Trinit. lib. VII, cap. 6), quia non est aliud essentia et persona. Sed persona Filii non est aliud ab essentia Patris. Ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Præterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura. Dicitur enim (Eccles. XXIV, 5) ex ore sapientiæ genitæ : *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam.* Et postea ex ore ejusdem sapientiæ dicitur : *Ab initio et ante sæcula creata sum.* Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest objici de Spiritu sancto propter hoc quod dicitur (Zach. XII, 1) : *Dixit Dominus extendens cœlum, et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo.* Et (Amos,

(1) Verbum non procedit per voluntatem principiantem, sed tantùm per voluntatem concomitantem.

(2) Liber ad Orosium est dialogus 65 Quæstionum, extatque in operibus sancti Augustini, sed non est illius ut benè demonstrârunt critici.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas hæresim Calvini dicentis Filium non esse Deum de Deo, neque de substantia Patris. Arii, Macedonii et omnium aliorum qui personarum consubstantialitatem negârunt.

(4) Cùm quæritur utrùm actus notionales sint de aliquo, illius quæstionis sensus est : utrùm Filius et Spiritus sanctus producantur ex aliquo, an verò de nihilo.

IV, 13), secundùm aliam litteram (1) : *Ego formans montes, et creans spiritum.*

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Lib. de fid. ad Pet. lib. I, cap. 1): « Pater Deus solus de sua natura, sine initio genuit Filium sibi æqualem. »

CONCLUSIO. — Filius Dei propriè et verè Filius non ex nihilo, sed ex tota substantia Patris genitus cùm sit, actus notionales de aliquo necessariò sunt.

Respondeo dicendum quòd Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris. Ostensum est enim supra (quæst. XXVII, art. 2, et quæst. XXXIII, art. 2 et 3) quòd paternitas, filiatio, et nativitas verè et propriè est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut Filius, et factionem; quòd faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno, homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur (quæst. XLV, art. 1), non quòd nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio præsupposito. Si ergo Filius procederet à Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem, ut artificiatum ad artificem; quod manifestum est nomen filiationis propriè habere non posse, sed solùm secundùm aliquam similitudinem. Unde relinquitur quòd si Filius Dei procederet à Patre, quasi existens ex nihilo, non esset verè et propriè Filius. Cujus contrarium dicitur (I. Joan. ult. 20) : *Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo* (2). Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantùm genitus. — Si qui autem ex nihilo à Deo facti, *filii Dei* dicantur, hoc erit metaphoricè secundùm aliqualem assimilationem ad eum qui verè Filius est. Unde inquantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur unigenitus; secundùm illud (Joan. I, 18) : *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Inquantum verò per assimilationem ad ipsum alii dicuntur *Filii adoptivi*, quasi metaphoricè dicitur esse *primogenitus;* secundùm illud (Rom. VIII, 29) : *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Relinquitur ergo quòd Dei Filius sit genitus de substantia Patris; aliter tamen quàm filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti; sed divina natura impartibilis est. Unde necesse est quòd Pater generando Filium, non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solùm secundùm originem (3), ut ex dictis patet (quæst. XL, art. 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm Filius dicitur natus de Patre, hæc præpositio, *de*, significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiva.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm dicitur Filius genitus de essentia Patris, secundùm expositionem Magistri sentent. (lib. I, dist. 5), designat habitudinem principii quasi activi. Ubi sic exponit : Filius est genitus de essentia Patris, id est, de Patre essentia, propter hoc quod Augustinus (De Trin. lib. XV, cap. 13) dicit : « Tale est quod dico de Patre essentia, ac

(1) Nempe juxta editionem 70 Interpretum quoad ultimam partem ex græco πνεῦμα.

(2) Non exprimitur *Jesu Christo* in ipso textu, sed supponitur, ut videre est vers. 2, ubi additur tantùm : *Hic est verus Deus et vita æterna.*

(3) De fide est Filium esse genitum de substantia Patris, Spiritum sanctum de Patris et Filii substantia procedere. Sic in symbolis Ecclesiæ confitetur *Filium esse Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, ejusdem cum Patre substantiæ.*

si expressiùs dicerem de Patris essentia. » Sed hoc non videtur sufficere ad sensum hujusmodi locutionis. Possumus enim dicere quòd creatura est *ex Deo essentia*, non tamen quòd sit *ex essentia Dei*. Unde aliter dici potest, quòd hæc præpositio, *de*, semper denotat (1) consubstantialitatem. Unde non dicimus quòd domus sit ædificatore, cùm non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quòd aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantiale; sive illud sit principium activum, sicut Filius dicitur esse de Patre, sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale, in his duntaxat in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes, et non advenientes alteri. Possumus enim dicere quòd angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus quòd Filius est genitus de essentia Patris (2), inquantum essentia Patris Filio per generationem communicata, in eo subsistit.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm dicitur, Filius est genitus de essentia Patris, additur aliquid (3) respectu cujus potest salvari distinctio. Sed cùm dicitur quòd tres personæ sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cujus possit importari distinctio per præpositionem significata. Et ideo non est simile.

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm dicitur, Sapientia est creata, potest intelligi non de sapientia quæ est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim (Eccles. I, 9) : *Ipse creavit eam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu sancto; et effudit illam super omnia opera sua*. Neque est inconveniens quòd in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de sapientia genita, et de creata; quia sapientia creata est participatio quædam sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam à Filio, ut sit sensus : *Ab initio et ante sæcula creata sum*, id est, prævisa sum creaturæ uniri. Vel per hoc quòd sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis; quod perfectionis est. In creatione verò, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris; et ex generatione, unitas naturæ in Patre et Filio. Et sic exponitur intellectus hujus Scripturæ ab Hilario (Lib. de synodis, can. 5). Auctoritates autem aliæ inductæ non loquuntur de Spiritu sancto, sed de spiritu creato; qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quæcumque substantia invisibilis.

## ARTICULUS IV. — UTRUM IN DIVINIS SIT POTENTIA RESPECTU ACTUUM NOTIONALIUM (4).

De his etiam Sent. I, dist. 7, quæst. I, art. 1, et De potent. quæst. II, art. etiam 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hìc competere potest. Potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est (quæst. XXV, art. 1). Potentia verò activa non competit

(1) Attamen variis locis tradit S. Doctor eum agnovisse quòd non semper in isto rigore usurpatur, ut patet ex libro IV, Sent. dist. 1, quæst. I, art. 4, quæst. III, ubi expressis verbis ait quòd quandoque *de* ponitur pro *ex*.

(2) Seu quod idem est de substantia Patris.

(3) Additur ipsum Patris suppositum quod est à supposito Filii distinctum.

(4) Ex hoc articulo probatur in divinis esse potentiam respectu actuum notionalium; hoc est, in Patre esse veram potentiam generandi Filium; ita in Patre et Filio esse veram potentiam spirativam quâ Spiritum sanctum producunt. Sic refelluntur errores agarenorum et sabellianorum dicentium Deum non posse gignere Filium et illis potentiam spirandi Spiritum sanctum negantium.

uni personæ respectu alterius, cùm personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est (art. præc.). Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea, Filius procedit ut Verbum, quod est conceptio intellectûs; Spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad intelligere et velle, ut supra habitum est (quæst. xxv, art. 1 ad 3). Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Contra Maximinum hæreticum, lib. III, cap. 1) : « Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris? » Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

CONCLUSIO. — **Cùm in divinis sint actus notionales, potentiam quoque ibi horum actuum ponere oportet; ut in Patre potentiam generandi Filium : in Patre et in Filio potentiam spirandi Spiritum sanctum.**

Respondeo dicendum quòd sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum, cùm potentia nihil aliud significet quàm principium alicujus actûs. Unde cùm Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis; necesse est quòd Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi; quia potentia generandi significat id quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut secundùm actus notionales non procedit aliqua persona, ut facta (1); ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solùm per respectum ad procedentem personam.

Ad *secundum* dicendum, quòd possibile, secundùm quòd necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solùm secundùm quòd possibile continetur (2) sub necessario. Sic autem dici potest, quòd sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad *tertium* dicendum, quòd potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo : una secundùm rem; alia secundùm rationem tantùm. Secundùm rem quidem Deus distinguitur per essentiam à rebus, quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab alia cujus est principium secundùm actum notionalem (3). Sed actio ab agente non distinguitur in Deo, nisi secundùm rationem tantùm; alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundùm quas aliquæ res procedunt distinctæ à Deo, vel essentialiter, vel

(1) Non Filius utique de quo Athanasius in Symbolo, *à Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus*. Non etiam Spiritus sanctus de quo idem ibidem : *Non factus, sed procedens*.

(2) Aut meliùs secundùm quòd *possibile continet necessarium;* nam possibile sub se complectitur necessarium tanquam minus commune sub magis communi.

(3) Putà vel Pater à Filio cujus est principium per generationem; vel Pater et Filius a Spiritu sancto cujus principium sunt per activam spirationem.

personaliter, potest Deo attribui potentia, secundùm propriam rationem principii. Et ideo sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi, vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei à Deo distinctæ vel essentialiter, vel personaliter (1). Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiæ in Deo, nisi secundùm modum intelligendi et significandi tantùm, prout diversimodè significatur in Deo intellectus et intelligere; cùm tamen ipsum intelligere Dei sit ejus essentia non habens principium.

**ARTICULUS V. — UTRUM POTENTIA GENERANDI SIGNIFICET RELATIONEM ET NON ESSENTIAM (2).**

De his etiam Sent. I, dist. 7, quæst. I, art. 2, et De potent. quæst. II, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex ejus definitione patet. Dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet (Met. lib. v, text. 17). Sed principium in divinis respectu personæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Præterea, in divinis non differt posse, et agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

3. Præterea, ea quæ significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri. Ergo non significat essentiam.

Sed *contra* est, quòd sicut Deus potest generare Filium, ita et vult (3). Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

CONCLUSIO. — Potentia generandi principaliter divinam significat essentiam et in recto; paternitatem verò ac relationem non nisi in obliquo.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud propriè dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantùm ad formam quâ agit : sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti, in natura divina. Unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso (4). Unde Hilarius dicit (De Trin. lib. v) : « Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quàm Deus subsistit, quod non aliunde quàm de Deo subsistit. » Sic igitur dicendum est, quòd potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit (lib. I Sent. dist. 7), non autem tantùm relationem, nec etiam essentiam inquantum est idem relationi, ut

(1) Si præcisè spectentur secundùm se ut referuntur ad objecta, quæ sunt res intellectæ vel volitæ : non autem si per comparationem ad verbum aut amorem ; ut sup. quæst. XXVIII, art. 4.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Raymundi Lulli dicentis : Tres personæ divinæ sunt tantùm in unione, quòd nulla illarum trium potest aliquid agere intrinsecè sine aliis, quia nec generare, nec spirare. Quod à concilio Lateranense ita damnatum est (De summ. Trin. et fide cath.) : *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quòd Pater à nullo, Filius à Patre solo, Spiritus sanctus pariter ab utroque : absque initio semper, ac sine fine, Pater generans, Filius nascens, Spiritus sanctus procedens, consubstantiales.*

(3) Voluntate concomitante tantùm quæ importat habitudinem complacentiæ ad objectum ; non voluntate antecedente quæ importat habitudinem principii ad principiatum.

(4) Vel transpositâ constructione, quæ per se satis patere potest : *est in ipso potentia generandi.*

significet ex æquo utrumque. Licèt enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem; non autem est quo generans generat, alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem (1). Sed id quo Pater generat, est natura divina in qua sibi Filius assimilatur. Et secundùm hoc Damascenus (De fid. orth. lib. I, cap. 18) dicit quòd generatio est opus naturæ; non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat (2). Et ideo potentia generandi significat in recto (3) naturam divinam; sed in obliquo relationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium. Agens autem distinguitur à facto, et generans à generato. Sed id quo generans generat, est commune genito et generanti; et tantò perfectiùs, quantò perfectior fuerit generatio. Unde, cùm divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat est commune genito et generanti; et idem numero, non solùm specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, quòd essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur quòd essentia divina distinguatur à generato; sicut sequeretur, si diceretur quòd essentia divina generat (4).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione, ita essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm dico *potentiam generandi*, *potentia* significatur in recto, et *generatio* in obliquo; sicut si dicerem essentiam Patris (5). Unde, quantùm ad essentiam quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis. Quantùm autem ad notionem quæ connotatur (6), propria est personæ Patris.

## ARTICULUS VI. — UTRUM ACTUS NOTIONALIS AD PLURES PERSONAS TERMINARI POSSIT (7).

De his etiam Sent. I, dist. 7, quæst. II, art. 1 et 2, et De potentia, quæst. II, art. 1 ad 10, et art. 4 in corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quòd sint plures personæ genitæ vel spiratæ in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi. Ergo potest generare; non autem seipsum; ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

2. Præterea, Augustinus dicit (Contra Maximinum, lib. III, cap. 12) : « Filius non genuit creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit. »

(1) Cùm genitum debeat esse generanti simile in hâc formâ secundùm quam est generans.

(2) His conformiter Joannes in concilio Florentino, theolog. latinus sess. XVIII dicebat : quòd *persona sit producens et generans, principium autem quo ipsa persona generat sit id quod solum communicabile est.*

(3) Seu principaliter.

(4) Hinc ergo hæretica locutio videri debet, si præcisè sumatur

(5) Quæ communis est, *ut essentia*, sed non *ut essentia Patris*. Et sic etiam potentia, *ut potentia;* sed non *ut potentia generandi.*

(6) Id est quatenus importat aliquod connotatum notionale. Terminus connotativus idem est quod terminus adjectivus.

(7) Docet B. Thomas in hoc articulo non posse actus notionales ad plures personas terminari, id est, generationem non posse terminari plus quàm ad unum Filium, ut spirationem non posse terminari plus quàm ad unum Spiritum sanctum; ac proindè in divinis tantùm esse unum Patrem, unum Filium et unum Spiritum sanctum.

3. Præterea, Deus Pater est potentior ad generandum quàm pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus; præcipuè cùm potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

Sed *contra* est, quòd in divinis non differt esse et posse (1). Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii. Et ita essent plures personæ quàm tres in divinis : quod est hæreticum.

CONCLUSIO. — In divinis unus tantùm est Pater, unus Filius, unus Spiritus.

Respondeo dicendum quòd, sicut Athanasius (in suo Symbolo) dicit, in divinis est tantùm unus Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus. Cujus quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum quibus solùm personæ distinguuntur. Cùm enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes: quod quidem esse non posset, nisi secundùm materialem eorum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur nisi secundùm materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantùm filiatio subsistens, sicut et albedo subsistens (2) non posset esse nisi una. Secunda verò ex modo processionum; quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu (3). Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum Verbi, quæ est Filius; et una tantùm per modum amoris, quæ est Spiritus sanctus. Tertia verò sumitur ex modo procedendi; quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 3 et 4). Natura autem determinatur ad unum. Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quòd tota filiatio divina in eo continetur, et quòd est tantùm unus filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis simpliciter concedendum sit quòd potentiam quam habet Pater, nabeat Filius, non tamen concedendum est quòd Filius habeat potentiam generandi, si *generandi* sit gerundivum verbi activi, ut sit sensus quòd Filius habeat potentiam ad generandum (4). Sicut, licèt idem esse sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem, propter notionale adjunctum. Si tamen hoc quod dico *generandi* sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in Filio; id est ut generetur. Et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis; ut sit sensus, *potentia generandi*, id est quæ ab aliqua persona generatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus in verbis illis non intendit dicere quòd Filius posset generare filium; sed quòd hoc non est ex impotentia Filii quòd non generet (5), ut infra patebit (quæst. XLII, art. 6 ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis; sicut dictum est (in corp. art.). Unde quòd non sint plures filii, non est ex impotentia Patris ad generandum (6).

(1) Ut ex Physic. lib. III, text. 52 sive cap. 4 colligi potest.

(2) Albedo quæ per se seu ex natura sua haberet per se existere.

(3) Respectivè loquendo; id est omnia intelligit uno simplici actu intelligendi; et omnia vult uno simplici actu volendi, etc. Quamvis etiam actus intelligendi et volendi possint dici quantùm ad essentiam unus actus, quia sunt essentia ipsa divina

(4) Quo potissimùm sensu à grammaticis hæc locutio sumi solet. Unde planiùs negandum est quòd potentia generandi *ut potentia generandi* sit in Filio quàm concedendum quòd sit.

(5 Sed ex eo quod præstantiæ divinæ naturæ non convenit ut Filius ex Patre genitus alium Filium generet, alioquin esset processus in infinitum.

(6) Implicat contradictionem quòd tota filiatio divina sit in uno Filio et quòd possint plures esse filii, sicut repugnat quòd tota perfectio sit in uno Deo et tamen possint esse duo Dii.

# QUÆSTIO XLII.

## DE ÆQUALITATE ET SIMILITUDINE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem : et 1° quantùm ad æqualitatem et similitudinem ; 2° quantùm ad missionem. — Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm æqualitas locum habeat in divinis personis. — 2° Utrùm persona procedens sit æqualis ei à qua procedit, secundùm æternitatem. — 3° Utrùm sit aliquis ordo in divinis personis. — 4° Utrùm personæ divinæ sint æquales secundùm magnitudinem. — 5° Utrùm una earum sit in alia. — 6° Utrùm sint æquales secundùm potentiam.

### ARTICULUS I. — UTRUM ÆQUALITAS LOCUM HABEAT IN DIVINIS (1).

De his etiam part. III, quæst. LVIII, art. 2, ut et Sent. I, dist. 19, quæst. I, art. I, et Cont. gent lib. IV, cap. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd æqualitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundùm unum in quantitate, ut patet per Philosophum (Met. lib. V, text. 20). In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quæ dicitur magnitudo (2); neque quantitas continua extrinseca, quæ dicitur locus et tempus. Neque secundùm quantitatem discretam invenitur in eis æqualitas; quia duæ personæ sunt plures quàm una. Ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea, divinæ personæ sunt unius essentiæ, ut supra dictum est (quæst. XXXIX, art. 2). Essentia autem significatur per modum formæ. Convenientia autem in forma non facit æqualitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, et non æqualitas.

3. Præterea, in quibuscumque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia; quia æquale dicitur æquali æquale. Sed divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales. Quia, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. VI, cap. 10) : « Imago, si perfectè implet illud cujus est imago, ipsa coæquatur ei; non illud imagini suæ. » Imago autem Patris est Filius. Et sic Pater non est æqualis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur æqualitas.

4. Præterea, æqualitas relatio quædam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis; cùm secundùm relationes personæ ab invicem distinguantur. Non ergo æqualitas divinis personis convenit.

Sed *contra* est, quod Athanasius in suo Symbolo dicit, quòd « tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. »

CONCLUSIO. — Cùm in divinis sit una essentia, æqualitatem quoque ibi poneı necessarium est.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere æqualitatem in divinis personis. Quia, secundùm Philosophum (Met. lib. X, text. 15, 16, 17), æquale dicitur quasi per negationem minoris et majoris. Non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus et minus; quia, ut Boetius dicit (Lib. de Trinit.), « eos differentia, scilicet deitatis, comitatur, qui vel augent vel minuunt, ut Ariani; qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem diducunt. » Cujus ratio est; quia inæqualium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est

(1) Est de fide æqualitatem in divinis personis esse ponendam. *In hac Trinitate,* dicitur in symbolo sancti Athanasii, *nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales.* Eadem est tum sanctorum Patrum, tum sacrorum conciliorum unanimis sententia.

(2) Sive in longum, ut linea; sive in latum, sicut superficies; vel in profundum, sicut corpus.

aliud quàm ejus essentia. Unde relinquitur, quòd si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, non esset in eis una essentia. Et sic non essent tres personæ unus Deus : quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est quantitas. Una scilicet quæ dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva, quæ in solis rebus corporalibus est; unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundùm perfectionem alicujus naturæ vel formæ. Quæ quidem quantitas designatur secundùm quòd dicitur aliquid mágis vel minùs calidum; inquantum est perfectius vel minùs perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primò quidem in radice; id est, in ipsa perfectione formæ, vel naturæ; et sic dicitur magnitudo specialis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 18) quòd : « in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse; » nam melius dicitur quod perfectius est. Secundò autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse. Nam omnis res habet esse secundùm suam formam. Secundus autem effectus est operatio. Nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundùm esse, et secundùm operationem. Secundùm esse quidem, inquantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis : secundùm operationem verò, inquantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit aut potiùs Fulgentius (Lib. de fid. ad Pet. cap. 1), « æqualitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu sancto, inquantum nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. »

Ad *secundum* dicendum, quòd ubi attenditur æqualitas secundùm quantitatem virtualem, æqualitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant; sicut si dicatur aer esse similis igni in calore: sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectiùs formam illam participet. Et quia non solùm una est natura Patris et Filii, sed etiam æquè perfectè est in utroque; ideo non solùm dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii (ex August. lib. de hæres. hæresis 154) (2), sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii.

Ad *tertium* dicendum, quòd æqualitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis; scilicet per nomina, et per verba. Secundùm quidem quòd significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis, et similitudo. Filius enim est æqualis et similis Patri, et è converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quàm Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum æqualem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum æqualem Filio. Sed quantùm ad creaturas, ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 9), non recipitur conversio æqualitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent formam causarum; sed non è converso,

(1) Hinc in concilio Lateranensi definitum est Patrem, Filium et Spiritum sanctum *esse consubstantiales, et coæquales, et omnipotentes, et coæternos, unum universorum principium*, in quibus verbis quintuplicem æqualitatem notat B. Thomas in opusculo quo hanc decretalem *ex professo* explicat.

(2) Qui Filium scilicet nulla in re similem Patri, sed per omnia dissimilem ut et Filio Spiritum sanctum asserebat; Arius autem è contrario similem quidem fatebatur (ὁμοιουσιον), sed non similem in eadem natura (ὁμουσιον).

quia forma principaliter est in causa, et secundariò in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licèt motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur Filius accipit à Patre, unde est æqualis ei, et non è converso, propter hoc dicimus quòd Filius coæquatur Patri (1), et non è converso.

Ad *quartum* dicendum, quòd in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant; et relationes, quibus distinguntur. Æqualitas autem utrumque importat; scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur æquale; et unitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibi invicem æquales, quia sunt unius magnitudinis et essentiæ. Manifestum est autem quòd idem ad seipsum non refertur aliquâ relatione reali. Nec iterùm una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem. Cùm enim dicimus quòd paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem; quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta à relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas et essentiæ unitatem. Et propterea Magister dicit (Sent. I, dist. 31) quòd in his appellatio tantùm est relativa (2).

**ARTICULUS II.** — UTRUM PERSONA PROCEDENS SIT COÆTERNA SUO PRINCIPIO, UT FILIUS PATRI (3).

De his etiam Cont. gent. lib. IV, cap. 11, et De potent. quæst. II, art. 3, et quæst. III, art. 13, et Opusc. II, cap. 41.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd persona procedens non sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est juxta fluxum lineæ à puncto; ubi deest æqualitas simplicitatis. Secundus modus est juxta emissionem radiorum à sole; ubi deest æqualitas naturæ. Tertius modus est juxta characterem seu impressionem à sigillo; ubi deest consubstantialitas et potentiæ efficientia (4). Quartus modus est juxta immissionem bonæ voluntatis à Deo; ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est juxta exitum accidentis à substantia; sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est juxta abstractionem speciei à materia; sicut sensus accipit speciem à re sensibili; ubi deest æqualitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus est juxta excitationem voluntatis à cogitatione; quæ quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est juxta transfigurationem; ut ex ære fit imago, quæ materialis est. Nonus modus est, ut motus à movente; et hìc etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est juxta eductionem specierum à genere; qui non competit in divinis, quia Pater non prædicatur de Filio, sicut genus de specie. Undecimus modus est juxta ideationem; ut arca exterior ab ea quæ est in mente. Duodecimus modus est juxta nascentia; ut homo est à patre, ubi est prius et posterius secundùm tempus. Patet ergo quòd in omni modo quo aliquid est ex altero, deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur Filius est à Patre, oportet dicere, vel eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

(1) Verba *æquari* et *coæquari* æqualitatem significant cum motu vel acceptione quantitatis. In divinis, licèt non sit motus, est tamen ibi, loco motus, acceptio, prout una persona dicitur ab alia accipere.

(2) Ex B. Thomæ doctrina æqualitas in divinis non est relatio realis, sed rationis. Idem sentiunt Durandus, Richardus, Cajetanus, Bannesius, Cumel, Suarez (De ver. unit. lib IV, cap. 15), Vasquez (Disp. 166, cap. 2), Tannerus, Becanus et alii contra scotistas.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses Arii, Pauli Samosetani et omnium hæreticorum qui Verbi divinitatem negârunt.

(4) Quippe non idem potest impressio sigelli ac sigillum, sicut nec est eadem utriusque substantia vel materia substantialis.

2. Præterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum æternum habet principium. Ergo Filius non est æternus, neque Spiritus sanctus.

3. Præterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse : ad hoc enim generatur, ut sit. Sed Filius est genitus à Patre. Ergo incipit esse, et non est coæternus Patri.

4. Præterea, si Filius genitus est à Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis. Si semper generatur (dum autem aliquid est in generari, est imperfectum; sicut patet in successivis, quæ sunt semper in fieri, ut tempus et motus), sequitur quòd Filius semper sit imperfectus; quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

Sed *contra* est, quòd Athanasius dicit : *Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt* (1).

CONCLUSIO. — Cùm Pater non voluntate, sed naturâ ab æterno perfectâ, absque successiva actione Filium generet, eumdem ipsum sibi coæternum habet.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere Filium esse coæternum Patri. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd aliquid ex principio existens, posterius esse suo principio potest contingere ex duobus : uno modo ex parte agentis; alio modo ex parte actionis. 1° Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis. Sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est (quæst. XLI, art. 2), ita in ejus potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non à principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non à principio generare potest. 2° Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est à principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quòd actio est successiva. Unde dato quòd aliquod agens tali actione agere inciperet statim cùm est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundùm præmissa (quæst. præc. art. 2), quòd Pater non generat Filium voluntate, sed naturâ. Et iterum, quòd natura Patris ab æterno perfecta fuit. Et iterum, quòd actio quâ Pater producit Filium, non est successiva; quia sic Filius Dei successivè generaretur, et esset ejus generatio materialis, et cum motu; quod est impossibile. Relinquitur ergo quòd Filius fuit, quandocumque fuit Pater. Et sic Filius est coæternus Patri; et similiter Spiritus sanctus utrique.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (lib. *De verbis Domini*, serm. 38 cap. 4, 5 et 6) nullus modus processionis alicujus creaturæ perfectè repræsentat divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliqualiter suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in synodo Ephesina : « Coexistere semper coæternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet; impassibilitatem nativitatis ostendat Verbum; consubstantialitatem Filii nomen insinuet. » Inter omnia tamen expressiùs repræsentat processio Verbi ab intellectu; quod quidem non est posterius eo à quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum : quod in Deo dici non potest.

(1) Sic etiam in concilio Lateranensi seu cap. *Firmiter* et multò antè in synodo Toletano XI, et in professione Damasi papæ sic : *Si quis homo perpetuò Patrem, non perpetuò Filium, non perpetuò Spiritum sanctum esse dicat, anathema sit.*

Ad *secundum* dicendum, quòd æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis corruptio est mutatio quædam; et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse, et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est (quæst. XXVII, art. 2). Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans : et aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in æternitate ipsum *nunc* indivisibile est, et semper stans, ut dictum est (quæst. X, art. 4). Generatio verò Filii non est in *nunc* temporis, aut in tempore, sed in æternitate. Et ideo ad significandum præsentialitatem et permanentiam æternitatis potest dici quòd semper nascitur, ut Origenes dixit (hom. in cap. 1 Joan.). Sed, ut Gregorius et Augustinus dicunt (2), melius est quòd dicatur *semper natus;* ut ly *semper* designet permanentiam æternitatis; et ly *natus* perfectionem geniti. Sic ergo Filius non imperfectus est, neque erat quando non erat (3), ut Arius dixit.

## ARTICULUS III. — UTRUM IN DIVINIS PERSONIS SIT ORDO NATURÆ (4).

De his etiam Sent. I, dist. 12, art. 2, et dist. 20, art. 3, et De potent. quæst. X, art. item 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis personis non sit ordo naturæ. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio. Sed ordo naturæ non significat essentiam, neque aliquam personarum aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea, in quibuscumque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundùm naturam et intellectum. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit (in Symb.). Ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturæ.

4. Præterea, natura divina est ejus essentia. Sed non est in divinis ordo essentiæ. Ergo neque ordo naturæ.

Sed *contra*. Ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit (5). Ergo est ibi ordo.

CONCLUSIO. — Quemdam in divinis naturæ ordinem necesse est esse; secundùm quòd ibi quoddam originis principium est absque prioritate.

Respondeo dicendum quòd ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter; scilicet secundùm situm, ut punctus; secundùm intellectum, ut principium demonstrationis; et secundùm causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundùm originem, absque prioritate, ut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 1 ad 3). Unde oportet ibi esse ordinem, secundùm originem, absque prioritate (6). Et hic vocatur *ordo naturæ*, se-

(1) Hinc in concilio Lateranensi dicitur (cap. *Firmiter* De sum. Trin.) : *Ab initio semper et sine fine Pater generans, et Filius nascens, et Spiritus sanctus procedens.*

(2) Gregorius (Moral. XXIX, cap. 21), Augustinus in illud Psal. II : *Hodie genui te.*

(3) Supple, *non erat ulla duratio in qua ipse non esset.*

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rectè ostendas meritò dictum esse ab Athanasio in symbolo suo : *Neque confundentes personas*, id est, neque dicentes quòd in personis non sit ordo, quoniam aliter ibi esset confusio, quia ubi multitudo sine ordine aliquo, ibi est confusio.

(5) Nempe cùm ait ab initio symboli sui : *Fides catholica hæc est ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes.* Quorum alterum Sabellius, alterum verò Arius faciebat.

(6) Scotus et alii non omnino improbabiliter opinantur dici posse Patrem, Filio priorem et Fi-

cundùm Augustinum (Lib. cont. Maxim. cap. 4), « non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ordo naturæ significat notionem originis in communi (1), non autem in speciali.

Ad *secundum* dicendum, quòd in rebus creatis, etiam cùm id quod est à principio, sit suo principio coævum secundùm durationem; tamen principium est prius secundùm naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiati, manifestum est quòd relativa sunt simul naturâ et intellectu, inquantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in una natura. Unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior aliâ, neque etiam secundùm naturam et intellectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ordo naturæ dicitur non quòd ipsa natura ordinetur, sed quòd ordo in divinis personis attenditur secundùm naturalem originem.

Ad *quartum* dicendum, quòd natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia. Et ideo ordo originis meliùs nominatur ordo naturæ quàm ordo essentiæ.

## ARTICULUS IV. — UTRUM FILIUS SIT ÆQUALIS PATRI SECUNDUM MAGNITUDINEM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 19, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 7, rat. II, ut et cap. 21, col. 8, et De potent. quæst. II, art. 5, et quæst. X, art. 4, et super Boetium, De Trin. quæst. IV, art. etiam 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit æqualis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse Joannes (XIV, 28) : *Pater major me est.* Et Apostolus (I. Cor. XV, 28): *Ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subjecit omnia.*

2. Præterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio. Ergo non quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Ergo non est æqualis Patri in magnitudine.

3. Præterea, ubicumque est totum, et pars, plures partes sunt aliquid majus quàm una tantùm, vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid majus quàm duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale et pars. Nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cùm igitur in Patre sint tres notiones (3), in Filio autem tantùm duæ, videtur quòd Filius non sit æqualis Patri.

Sed *contra* est, quod dicitur (Philip. II, 6) : *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo* (4).

CONCLUSIO. — In divinis necesse est Filium esse æqualem Patri in magnitudine, accipiendo totam naturæ Patris perfectionem.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere Filium esse æqualem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quàm perfectio naturæ

lium Patre posteriorem; quia principium semper videtur esse prius ac cujus est principium; sed D. Thomæ anteponenda est sententia ne errori detur occasio.

(1) Notio illa determinatur secundùm diversa adjuncta, ut cùm dicitur ordo Patris ad Filium significatur notio quæ est paternitas; et cùm dicitur ordo Filii ad Patrem significatur notio quæ est filiatio.

(2) Magnitudo Dei nihil aliud est quàm perfectio naturæ ipsius. Ex hoc articulo habes quomodò interimas hæresim cujusdam innominati dicentis quòd solus Deus Pater est optimus, sed Dei Filius est bonus in primo gradu, Spiritus sanctus in secundo gradu.

(3) Innascibilitas nimirum, paternitas, et spiratio activa; sed in Filio ista tantùm cum filiatione.

(4) Id est non se usurpatorem vel raptorem divinitatis existimavit, quòd æqualem se Deo agnosceret; sicut cùm dæmon Dei æqualitatem appetiit, et mox etiam homo; ait ibidem sanctus Thomas, lect. 2.

ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quòd Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ est in Patre, sicut et Pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum, non statim à principio homo filius est æqualis patri generanti, sed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis (quæst. XXXIII, art. 2 et 3) quòd in divinis est propriè et verè paternitas et filiatio. Nec potest dici quòd virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando; neque quòd Dei Filius successivè et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quòd ab æterno fuerit Patri æqualis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit (in lib. de Synod. post can. 27) : « Tolle corporum infirmitates, tolle conceptùs initium, tolle dolores partùs et omnem humanam necessitatem; omnis filius secundùm naturalem nativitatem æqualitas patris est, quia est similitudo naturæ. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verba illa intelliguntur dicta de Christo secundùm humanam naturam in qua minor est Patre, et ei subjectus; sed secundùm naturam divinam æqualis est Patri. Et hoc est quod Athanasius dicit (in Symbol.) : « Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundùm humanitatem. » Vel secundùm Hilarium (De Trin. lib. IX) : « Donantis auctoritate Pater major est : sed minor non est cui unum esse donatur. » Et in lib. de Syn. dicit quòd « subjectio Filii, naturæ pietas est, id est, recognitio auctoritatis paternæ; subjectio autem cæterorum, creationis infirmitas. »

Ad *secundum* dicendum, quòd æqualitas attenditur secundùm magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ, ut dictum est (art. 1 ad 1), et ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis et similitudo secundùm essentialia attenditur; nec potest secundùm distinctionem relationum inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit (Contra Maximinum, lib. III, cap. 13) : « Originis quæstio est, *quis de quo sit*; æqualitatis autem, *qualis aut quantus sit*. » Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam dignitas est absoluta, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Verè ergo dicitur quòd quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Nec sequitur : paternitatem habet Pater; ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid* (1). Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundùm relationem dantis, in Filio secundùm relationem accipientis (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd relatio in divinis non est totum universale (3), quamvis de singulis relationibus prædicetur; quia omnes relationes sunt unum secundùm essentiam et esse; quod repugnat rationi universalis, cujus partes secundùm esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est (quæst. XXX, art. 4 ad 3), non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt majus aliquid quàm una tantùm; nec omnes personæ majus aliquid quàm una tantùm; quia tota perfectio divinæ naturæ est in qualibet personarum.

(1) Id est mutatur absolutum in relativum.

(2) Similiter communicare divinam naturam est perfectionis in Patre et Filio, et accipere communicatam est perfectionis in Spiritu sancto, et utraque perfectio non differt secundùm quantitatem, sed secundùm relationem quæ inæqualitatem non constituit.

(3) Quodlibet universale prædicatur de pluribus secundum esse differentibus, quod personis divinis non competit.

## ARTICULUS V. — UTRUM FILIUS SIT IN PATRE, ET È CONVERSO (1).

De his etiam Sent. I, dist. 19, quæst. III, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 9 et 65, et Joan. X, lect. 6, ut et Joan. XVI, lect. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit in Patre, et è converso. Philosophus enim (Phys. lib. IV, text. 23) ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundùm nullum horum Filius est in Patre, aut è converso; ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo Filius non est in Patre, nec è converso.

2. Præterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed Filius ab æterno exivit à Patre; secundùm illud Michææ (V, 2): *Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis*. Ergo Filius non est in Patre.

3. Præterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relativè. Ergo unus non potest esse in alio.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. XIV, 10): *Ego in Patre, et Pater in me est.*

CONCLUSIO. — In divinis Pater est in Filio et è contra secundùm essentiam, relationem et originem.

Respondeo dicendum quòd in Patre et Filio tria est considerare; scilicet essentiam, et relationem, et originem; et secundùm quodlibet istorum Filius est in Patre, et è converso. 1° Secundùm essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur quòd, cùm essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater. Et similiter, cùm Filius sit sua essentia, sequitur quòd sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit (De Trin. lib. V): « Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cùm in Deo Deus insit. » 2° Secundùm etiam relationes manifestum est quòd unum oppositorum relativè est in altero secundùm intellectum. 3° Secundùm originem etiam manifestum est quòd processio verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur (2). Et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt. Et ideo secundùm nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre aut è converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille secundùm quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quòd deest unitas essentiæ in rebus creatis, inter principium et id quod est à principio (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd exitus Filii à Patre est secundùm modum processionis interioris, prout verbum exit à corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundùm solam distinctionem relationum, non secundùm essentialem aliquam distantiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd Pater et Filius opponuntur secundùm rela-

(1) In hoc articulo agitur de mutua personarum inexistentia quam Græci περιχώρησιν, Latini circuminsessionem vocant, quasi intimam et perfectissimam inhabitationem. De fide est Filium esse in Patre et Patrem in Filio.

(2) Sic B. Thomas tres ponit modos quibus personæ dicuntur esse ad invicem. Ita sentiunt sancti Patres quorum testimonia refert Petavius (lib. IV, cap. 16, num. 13, et lib. V, cap. 9, num. 3). Sed is quem primo loco ponit est apud eos usitatior magisque verbis sacræ Scripturæ convenit.

(3) Ad hanc mutuam inexistentiam declarandam afferri possunt quædam similia; veluti quod trium candelarum lumina intra unum spatium se invicem permeent, ac nihilominus maneant distincta; similiterque in eodem melle, color, odor et sapor, et in eodem loco tria corpora quæ divinitùs ponerentur se invicem penetrare.

tiones, non autem secundùm essentiam; et tamen oppositorum relativè unum est in altero (1), ut dictum est (in corp. art.).

**ARTICULUS VI.** — UTRUM FILIUS SIT ÆQUALIS PATRI SECUNDUM POTENTIAM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 20, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit æqualis Patri secundùm potentiam. Dicitur enim (Joan. v, 19) : *Non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem.* Pater autem à se potest facere. Ergo Pater major est Filio secundùm potentiam.

2. Præterea, major est potentia ejus qui præcipit et docet, quàm ejus qui obedit et audit. Sed Pater mandat Filio, secundùm illud (Joan. XIV, 31): *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Pater etiam docet Filium, secundùm illud (Joan. v, 20): *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit.* Similiter et Filius audit, secundùm illud (Joan. v, 30): *Sicut audio, judico.* Ergo Pater est majoris potentiæ quàm Filius.

3. Præterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quòd possit Filium generare sibi æqualem. Dicit enim Augustinus (Contra Maxim. lib. III, cap. 7) : « Si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris? » Sed Filius non potest generare Filium, ut supra ostensum est (quæst. XLII, art. 6 ad 2). Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius : et ita non est ei in potestate æqualis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. v, 19) : *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit.*

CONCLUSIO. — Cùm Filius æqualis sit Patri in perfectione naturæ, æqualem ei esse in sua potentia necesse est.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere quòd Filius est æqualis Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis quòd quantò aliquis habet perfectiorem naturam, tantò est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra (art. 1 et 4 huj. quæst.) quòd ipsa ratio divinæ paternitatis et filiationis exigit quòd Filius sit æqualis Patri in magnitudine; id est, in perfectione naturæ. Unde relinquitur quòd Filius sit æqualis Patri in potestate. Et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu utriusque (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in hoc quod dicitur, *Filius non potest à se facere quidquam*, non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater; cùm statim subdatur, *quodcumque Pater facit, Filius similiter facit;* sed ostenditur quòd Filius habet potestatem à Patre, à quo habet naturam. Unde dicit Hilarius (De Trin. lib. IX) : « Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quòd non à se agat. »

Ad *secundum* dicendum, quòd in demonstratione Patris, et auditione Filii, non intelligitur nisi quòd Pater communicet scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quòd ab æterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potiùs referendum est ad Christum, secundùm humanam naturam.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia quâ Pater generat, et quâ Filius generatur. Unde manifestum est quòd quidquid potest Pater,

(1) Secundùm identitatem essentiæ.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses Abeylardi et origenistarum dicentium : Filio potentior est Pater, quòd Filium genuerit, Filius autem non, quòd non potuit Filium gignere.

(3) Hinc dicitur in symbolo Athanasii. *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus; et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.*

potest Filius; non tamen sequitur quòd possit generare; sed mutatur *quid* in *ad aliquid* (1). Nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eamdem potentiam quàm Pater, sed cum alia relatione. Quia Pater habet eam ut dans; et hoc significatur, cùm dicitur quòd potest generare; Filius autem habet eam ut accipiens; et hoc significatur, cùm dicitur quòd potest generari.

# QUÆSTIO XLIII.

## DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum de missione divinarum personarum. — Circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm alicui divinæ personæ conveniat mitti. — 2° Utrùm missio sit æterna, vel temporalis tantùm. — 3° Secundum quid divina persona invisibiliter mittatur. — 4° Utrùm cuilibet personæ conveniat mitti. — 5° Utrùm indivisibiliter mittatur tam Filius quàm Spiritus sanctus. — 6° Ad quos fiat missio invisibilis. — 7° De missione visibili. — 8° Utrùm aliqua persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

### ARTICULUS I. — UTRUM ALICUI PERSONÆ DIVINÆ CONVENIAT MITTI (2).

De his etiam Sent. I, dist. 15, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 23, rat. 2, ut et cap. 24, rat. 21.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd personæ divinæ non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor aliâ. Ergo una persona non mittitur ab alia.

2. Præterea, omne quod mittitur, separatur à mittente. Unde Hieronymus dicit (Super Ezech. lib. v) : « Quod conjunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest. » Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit (De Trin. lib. VII, non proc. à fin.). Ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Præterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ personæ non convenit, cùm ubique sit. Ergo divinæ personæ non convenit mitti.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. VIII, 16) : *Non sum ego solus, sed ego et qui misit me, Pater.*

CONCLUSIO. — Divinæ personæ convenit mitti, inquantum originatur ab alia, et novo modo essendi incipit esse; ut Filius à Patre missus est in mundum per assumptam carnem, ubi semper fuit secundùm divinitatem.

Respondeo dicendum quòd in ratione missionis duo importantur; quorum unum est habitudo missi ad eum à quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quòd aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi à mittente; vel secundùm imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundùm consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum (3); vel secundùm originem, ut si dicatur quòd flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia priùs

(1) Mutatur *quid* in *ad aliquid*, id est transitur à relativo ad absolutum. Nam generare et posse generare in divinis significat relationem; posse autem simpliciter quidpiam est aliquid absolutum, et quidquid absolutum quod convenit uni personæ etiam convenit alteri.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas recte missionis nomine uti scripturas. Dicitur enim Joan. III) : *Misit Deus Filium suum in mundum.* Christus dicit de seipso : *Non sum ego solus, sed ego et qui misit me Pater* (Joan. VIII) : *Sicut misit me Pater et ego mitto vos* (id. XX); dicit quoque de Spiritu sancto : *Cùm venerit paracletus quem ego mittam vobis à Patre Spiritum veritatis* (Joan. XV) : *Si enim non abiero, paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos* (id. XVI).

(3) Modi isti aliquam minorationem et imperfectionem important, ideoque personis divinis repugnant; sed non ita se habet tertius modus et ille est qui personæ divinæ convenit.

ibi omnino non erat quò mittitur (1), vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo priùs non erat. Missio igitur divinæ personæ convenire potest, secundùm quòd importat ex una parte processionem originis à mittente; et secundùm quòd importat ex alia parte novum modum existendi in alio. Sicut Filius dicitur esse missus à Patre in mundum, secundùm quòd incepit in mundo esse per carnem assumptam, et tamen ante *in mundo erat*, ut dicitur (Joan. I) (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundùm quòd importat processionem à principio mittente, aut secundùm imperium, aut secundùm consilium; quia imperans est major, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundùm æqualitatem, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi priùs nullo modo erat, suâ missione localiter movetur; unde oportet quòd loco separetur à mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ personæ; quia persona divina missa, sicut non incipit esse ubi priùs non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de missione quæ fit secundùm motum localem, quæ non habet locum in divinis.

**ARTICULUS II.** — UTRUM MISSIO SIT ÆTERNA VEL TEMPORALIS TANTUM (3).

De his etiam Sent. I, dist. 15, quæst. I, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd missio possit esse æterna. Dicit enim Gregorius (Hom. XXVI in Evang.) : « Eò mittitur Filius quò generatur. » Sed generatio Filii est æterna. Ergo et missio.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

3. Præterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est æterna. Ergo et missio.

Sed *contra* est, quod dicitur (Galat. IV, 4) : *Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.*

CONCLUSIO. — Missio contra generationem et spirationem distincta, temporalis est.

Respondeo dicendum quòd in his quæ important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in sua significatione important solam habitudinem ad principium; ut *processio* et *exitus*. Quædam verò cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum; sicut *generatio* et *spiratio;* nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam ; et spiratio passivè accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam verò cum habitudine ad principium important terminum temporalem; sicut *missio* et *datio* (4). Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quòd habeatur. Personam autem divinam

(1) Modus ille non potest personæ divinæ convenire, cùm persona divina sit in omnibus omninò locis.

(2) Hinc missio est processio unius personæ ab alia cum habitudine ad terminum in quo incipit esse aliquo modo quo priùs non erat.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas, meritò temporalitatem quamdam semper esse simul positam cum missione personarum à Scripturis, et Gal. IV : *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.*

(4) Missio et datio conveniunt in eo quod utraque importet novum quemdam existendi modum in creatura; differunt autem quòd missio importet personam quæ mittitur procedere ab aliquo; datio autem non id importat cùm et Pater seipsum dat et divina essentia dari possit.

haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale. Unde *missio* et *datio* in divinis dicuntur temporaliter tantùm : *generatio* autem et *spiratio* solùm ab æterno; *processio* autem et *exitus* dicuntur in divinis et æternaliter et temporaliter. Nam Filius ab æterno processit ut sit Deus; temporaliter autem, ut etiam sit homo, secundùm missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine, secundùm invisibilem missionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius vel loquitur de generatione temporali Filii, non à Patre, sed à matre. Vel quia ex hoc ipso Filius habet quòd possit mitti, quòd est ab æterno genitus (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ; sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd missio non solùm importat processionem à principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solùm est temporalis, vel missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum (2). Habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet et temporalis; non propter hoc quòd habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis et æterni.

## ARTICULUS III. — UTRUM MISSIO INVISIBILIS DIVINÆ PERSONÆ SIT SOLUM SECUNDUM DONUM GRATIÆ GRATUM FACIENTIS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 14, quæst. II, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd missio invisibilis divinæ personæ non sit solùm secundùm donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solùm secundùm dona gratiæ gratum facientis (4), non donabitur ipsa persona divina, sed solùm dona ejus : quod est error dicentium Spiritum sanctum non dari, sed ejus dona.

2. Præterea, hæc præpositio, *secundùm*, denotat habitudinem alicujus causæ. Sed persona divina est causa quòd habeatur donum gratiæ gratum facientis, et non è converso; secundùm illud (Rom. v, 5) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Ergo inconvenienter dicitur quòd persona divina secundùm dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 20) quòd « Filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur. » Sed Filius cognoscitur non solùm per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam; sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundùm solam gratiam gratum facientem.

(1) Ita loquitur quoque sanctus Cyrillus (in Joan. lib. II, cap. 5) : sed omnes alii Patres missionem temporalem declarant (vid. Petav. lib. VIII, cap. 1, num. 14).

(2) Dicitur temporalis missio quia terminus quem connotat est aliquid temporale. Similiter creatio non dicitur æterna, etiamsi ejus principium sit æternum, quia terminus quem connotat est temporalis.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum fuisse à concilio Toletano XI quòd Spiritus sanctus mittitur ad creaturam sanctificandam : *Nec enim Spiritus sanctus de Patre procedit in Filio, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia claritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur. Hic ergo Spiritus sanctus missus ab utrisque creditur.*

(4) Quæ cur sic appelletur, explicabitur ex professo (I 2. quæst CXI, art. 4).

4. Præterea, Rabanus dicit quòd « Spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. » Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona divina non solùm datur secundùm gratiam gratum facientem.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 4) quòd « Spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam. » Missio autem est temporalis processio. Cùm igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quòd missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

CONCLUSIO. — Non mittitur divina persona invisibiliter, nisi secundùm solam gratiam gratum facientem, quæ simul datur ac mittitur.

Respondeo dicendum quòd divinæ personæ convenit mitti, secundùm quòd novo modo existit in aliquo; dari autem, secundùm quòd habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundùm gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus, per essentiam, potentiam, et præsentiam; sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum autem modum communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando, creatura rationalis suâ operatione attingit ad ipsum Deum, secundùm istum specialem modum Deus non solùm dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo (1). Sic igitur, nullus alius effectus potest esse ratio quòd divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundùm solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina.—Similiter, illud solùm habere dicimur quo liberè possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divinâ personâ, est solùm secundùm gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quòd liberè non solùm ipso dono creato utatur, sed ut ipsâ divinâ personâ fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundùm donum gratiæ gratum facientis; et tamen ipsa persona divina datur.

Ad *secundum* dicendum, quòd gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam; et significatur hoc cùm dicitur quòd Spiritus sanctus datur secundùm (3) donum gratiæ. Sed tamen ipsum donum gratiæ est à Spiritu sancto; et hoc significatur cùm dicitur, quòd *charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt per aliquos alios effectus Filius cognosci possit à nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel etiam habetur à nobis.

Ad *quartum* dicendum, quòd operatio miraculorum est manifestativa gratiæ gratum facientis; sicut et donum prophetiæ, et quælibet gratia gratis data. Unde (I. Cor. XII) gratia gratis data nominatur *manifestatio*

(1) Sic Apostolus (I. Cor. III, 16): *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Et iterum (II. Cor. VI, 19): *Nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritûs sancti qui in vobis est?* Et (II. Cor. VI, 16): *Vos estis templum Dei vivi?*

(2) Scriptura sacra in multis locis ipsum Spiritum sanctum dari expressissimè significat; quod et proindè Patres et latini et græci arguunt ut ex ejus in nobis inhabitatione substantiali divinitatem ejus concludant; quorum testimonia refert Petavius (lib. VIII, cap. 4, 5, 6 et 7).

(3) Hæc præpositio *secundùm* denotat habitudinem causæ formaliter dispositivæ.

*Spiritûs* (1). Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus sanctus ad operationem miraculorum; quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ facientis sine ipsa gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus; nisi fortè cum aliqua determinatione, secundùm quòd dicitur quòd alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, inquantum habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

## ARTICULUS IV. — UTRUM PATRI CONVENIAT MITTI (2).

De his etiam Sent. I, dist. 15, quæst. II, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Patri conveniat mitti. Mittî enim divinam personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum, cùm haberi non possit, nisi seipso donante. Ergo potest dici quòd Pater mittat seipsum.

2. Præterea, persona divina mittitur secundùm inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis; secundùm illud (Joan. XIV, 23) : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea, quidquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem; cùm sint tantùm quinque notiones, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 3). Ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. II, cap. 3) quòd « solus Pater nunquam legitur missus. »

CONCLUSIO. — Cùm Pater in divinis ab alio non sit, mitti minimè dicitur; sed solùm Filius et Spiritus sanctus, qui ab alio sunt.

Respondeo dicendum quòd missio in sui ratione importat processionem ab alio, et in divinis secundùm originem, ut supra dictum est (art. 1 et 2). Unde cùm Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solùm Filio et Spiritui sancto quibus convenit esse ab alio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si *dare* importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat seipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si verò importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur; sic non convenit dari in divinis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt effectus gratiæ sit etiam à Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus sanctus (4); quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus (De Trin. lib. IV, cap. 20) quòd « Pater, cùm in tempore à quoquam cognoscatur, non dicitur missus : non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat. »

Ad *tertium* dicendum, quòd missio, inquantum importat processionem à mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali (5); prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

(1) Sic enim ibi vers. 7 : *Unicuique datur manifestatio Spiritûs ad utilitatem*. Et mox: *Alii quidem sermo sapientiæ; alii sermo scientiæ, alteri fides, alii gratia sanitatum; alii operatio virtutum*, etc.

(2) Nullo modo Patri convenit mitti, quia missio in divinis processionem per originem importat et Pater à nullo originatur.

(3) Tunc enim datio idem est ac missio ex eo quod supra notatum est.

(4) Quandocumque persona divina temporaliter mittitur, inhabitat per gratiam; sed non quocumque inhabitat per gratiam, mittitur.

(5) Idem dicitur de ordine naturæ significante notionem (quæst. XLII, art. 5 ad primum).

**ARTICULUS V.** — UTRUM FILIO CONVENIAT INVISIBILITER MITTI (1).

De his etiam Sent. I, dist. 15, quæst. IV, art. 1, et Cont. gent lib. IV, cap. 8 et cap. 23.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur secundùm dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum sanctum; secundùm illud (I. Cor. XII, 11) : *Omnia operatur unus atque idem spiritus* Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus sanctus.

2. Præterea, missio divinæ personæ fit secundùm gratiam gratum facientem (2). Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectùs, non sunt dona gratiæ gratum facientis; cùm sine charitate possint haberi; secundùm illud (I. Cor. XIII, 2) : *Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam, nihil sum.* Cùm ergo Filius procedat ut Verbum intellectùs, videtur quòd non conveniat ei invisibiliter mitti.

3. Præterea, missio divinæ personæ est quædam processio, ut dictum est (art. præc. et art. 1 huj. quæst.). Sed alia est processio Filii, alia Spiritùs sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur. Et sic altera earum superflueret, cùm una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

Sed *contra* est quod (Sap. IX, 10) dicitur de divina Sapientia : *Mitte illam de cœlis sanctis tuis, et à sede magnitudinis tuæ.*

CONCLUSIO. — Cùm Filio et Spiritui sancto rationalis naturæ mentem per gratiam inhabitare conveniat, et ab alio esse; eis quoque convenire necesse est invisibiliter mitti, non autem Patri, cui, ut et toti Trinitati, convenit per gratiam inhabitare.

Respondeo dicendum quòd per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem; secundùm illud (Joan. XIV, 23) : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius personæ, et originem ejus ab alia. Unde, cùm tam Filio quàm Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licèt conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse, et per consequens nec mitti (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt omnia dona, inquantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni, secundùm quòd est amor, ut dictum est (quæst. XXXVIII, art. 1), aliqua tamen dona secundùm proprias rationes (4) attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum; et secundùm illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 20) quòd « tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quòd aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quòd fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur,

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò dictum esse in Scripturis de Filio Sap. IX : *Mitte illum de cœlis sanctis tuis et à sede magnitudinis tuæ;* (Is. XIX) *Mittet eis salvatorem et propugnatorem qui liberet eos;* (Luc. X) *Qui me spernit, spernit eum qui me misit;* (Joan. III) *Quem misit Deus, verba Dei loquitur,* et alibi frequentissimè.

(2) Ut jam priùs indicatum est (art. 3 ad 1 et 2).

(3) Venit Pater, sed non mittitur. Dicitur enim : *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo et ad eum veniemus. Venire* processionem non supponit sicut et *mitti*. Nam persona venit à seipsa, sed non mittitur nisi ab auctoritate alterius à qua procedit.

(4) Scilicet considerando sapientiam, non tantùm ut est donum, sed prout est donum intellectùs.

per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui sancto assimilatur. Unde secundùm donum charitatis attenditur missio Spiritûs sancti. Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. IX, cap. 10): « Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. » Non igitur secundùm quamlibet perfectionem intellectûs mittitur Filius, sed secundùm talem instructionem intellectûs, quà prorumpat in affectum amoris; ut dicitur (Joan. VI, 45): *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me*. Et (Psal. XXXVIII, 4): *In meditatione mea exardescet ignis*. Et ideo signanter dicit Augustinus (De Trin. lib. IV, cap. 20) quòd « Filius mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur. » Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat. Et hæc propriè dicitur sapientia, quasi *sapida scientia;* secundùm illud (Eccli. VI, 23): *Sapientia doctrinæ secundùm nomen ejus est* (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm missio importet originem personæ missæ, et inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est (in corp. art. et art. 1), si loquamur de missione quantùm ad originem, sic missio Filii distinguitur à missione Spiritûs sancti; sicut et generatio à processione. Si autem quantùm ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ; sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectûs, et inflammatio affectûs. Et sic manifestum est quòd una non potest esse sine alia; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia (2).

## ARTICULUS VI. — UTRUM MISSIO INVISIBILIS FIAT AD OMNES QUI SUNT PARTICIPES GRATIÆ (3).

De his etiam Sent. I, dist. 15, quæst. V, art. I, quæstiunc. II, III, IV.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim Veteris Testamenti gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis. Dicitur enim (Joan. VII, 39): *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus* (4). Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

2. Præterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundùm profectum virtutis; quia profectus virtutis videtur esse continuus, cùm charitas semper aut proficiat, aut deficiat; et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

3. Præterea, Christus et beati plenissimè habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans; Christus autem secundùm quòd homo, et omnes beati, perfectè sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio invisibilis.

4. Præterea, sacramenta novæ legis continent gratiam; nec tamen ad ea

(1) Allusione latinâ tantùm quam et Bernardus indicavit (Serm. LXXXV in Cant.). Nam græcæ voci convenire non potest. Cæterùm circa hunc textum inter se dissentiunt omnes interpretes.

(2) Quapropter quandocumque invisibiliter mittitur Filius, etiam mittitur Spiritus sanctus, et quando mittitur Spiritus sanctus etiam mittitur Filius; tota enim Trinitas inhabitat mentem ejus ad quem fit ista missio.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum à concilio Toletano XI quòd missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam; item à concilio Arausicano sub Leone I, cap. 7. Quod innuitur ab Apostolo (Rom. V): *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.*

(4) Per gloriosam nempe resurrectionem vel in cœlum ascensionem post quam utramque Spiritum dedit.

dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiam fit missio invisibilis.

Sed *contra* est, quòd secundùm Augustinum (De Trin. lib. III, cap. 4, et lib. XV, cap. 27) missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis.

CONCLUSIO. — Ad omnes participes gratiæ fit invisibilis missio.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 3, 4 et 5), missio de sui ratione importat quòd ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi priùs non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi priùs fuit, sed quodam modo novo; secundùm quem modum missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare; scilicet inhabitationem gratiæ, et innovationem quamdam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus hæc duo inveniuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd missio invisibilis est facta ad Patres Veteris Testamenti. Unde dicit Augustinus (De Trin. lib. IV, cap. 20) quòd « secundùm quòd Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus, aut cum hominibus : hoc autem antea factum est in patribus et prophetis. » Cùm ergo dicitur, *Nondum erat datus spiritus*, intelligimus de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam secundùm profectum virtutis, aut argumentum gratiæ, fit missio invisibilis (1). Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 20) quòd « tunc unicuique mittitur Filius cùm à quoquam cognoscitur, atque percipitur, quantùm cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis. » Sed tamen secundùm illud augmentum gratiæ præcipuè missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ; ut putà cùm aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quòd ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad beatos facta est missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundùm intensionem gratiæ, sed secundùm quòd aliqua mysteria eis revelantur de novo; quod est usque ad diem judicii. Quod quidem augmentum attenditur secundùm extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, nec autem postea; cum à principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientiâ et gratiâ.

Ad *quartum* dicendum, quòd gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter; sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundùm quemdam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt (2).

(1) Hæc verba ex iis quæ sequuntur restringi ita videntur ut nova non sit missio nisi quando augmentum fiat quantùm ad novum actum vel novum statum gratiæ. Attamen opinio illorum qui dicunt in omni augmento gratiæ gratum facientis, novam esse missionem personæ divinæ, propugnari potest.

(2) Adest semper in sacramentorum perceptione nova missio, quia in eis recipitur gratia ad peculiares effectus, ratione quorum vocatur gratia sacramentalis.

## ARTICULUS VII. — UTRUM SPIRITUI SANCTO CONVENIAT VISIBILITER MITTI (1).

De his etiam ubi sup. scilicet locis quæ art. 6 notata sunt.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundùm quòd visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus sanctus minor Patre. Ergo Spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Præterea, missio visibilis attenditur secundùm aliquam creaturam visibilem assumptam ; sicut missio Filii secundùm carnem. Sed Spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem (2). Unde non potest dici quòd in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quàm in aliis, nisi fortè sicut in signo ; sicut est etiam in sacramentis et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur; vel oportet dicere, quòd secundùm omnia hujusmodi, ejus missio visibilis attenditur.

3. Præterea, quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus sanctus quàm alia persona.

4. Præterea, Filius visibiliter est missus secundùm dignissimam visibilium creaturarum; scilicet secundùm naturam humanam. Si igitur Spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundùm aliquas creaturas rationales.

5. Præterea, quæ visibiliter fiunt divinitùs, dispensantur per ministerium angelorum, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 4, 5 et 9). Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per angelos. Et sic ipsi angeli mittuntur, et non Spiritus sanctus.

6. Præterea, si Spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem; quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit; et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in Novo, sive in Veteri Testamento, missio visibilis fieri debet : quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur.

Sed *contra* est, quod dicitur (Matth. III) quòd Spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

CONCLUSIO. — Filium et Spiritum sanctum decuit visibiliter mitti; Filium ut sanctificationis auctorem; Spiritum sanctum ut indicium sanctificationis.

Respondeo dicendum quòd Deus providet omnibus secundùm uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supradictis patet (quæst. XII, art. 12). Et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones æternas personarum, per creaturas visibiles secundùm aliqua indicia hominibus quodammodo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundùm aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen Filius et Spiritus sanctus. Nam Spiritui sancto inquantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum; Filio autem, inquantum est Spiritùs sancti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Et ideo Filius

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum (Matth. III) quòd Spiritus sanctus super Dominum baptizatum descendit in specie columbæ, item (Matth. II) quòd Spiritus sanctus in specie linguarum super apostolos venit et in aliis capitulis super multos primitivæ Ecclesiæ.

(2) Prout propriè assumptio dicitur per quam assumptum substantialiter unitur assumenti; qualis est assumptio per quam Christus assumpsit carnem.

visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed Spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Filius creaturam visibilem, in qua apparuit, in unitatem personæ assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit. Et sic ratione naturæ assumptæ Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur. Unde non potest dici minor Patre, propter visibilem creaturam (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd missio visibilis Spiritûs sancti non attenditur secundùm visionem imaginariam, quæ est visio prophetica; quia, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. II, cap. 6): « Visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines. Columbam verò illam et ignem oculis viderunt, quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus sanctus ad hujusmodi species, sicut Filius ad petram; quia dicitur : *Petra erat Christus* (I. Cor. x). Illa enim petra jam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat; sed illa columba et ignis ad hæc tantùm significanda repentè exstiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi, quæ in rubo apparuit Moysi; et illi columnæ quam populus in eremo sequebatur; et fulgoribus ac tonitruis quæ fiebant, cùm lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis exstitit species, ut aliquid significaret atque prædiceret. » Sic igitur apparet quòd missio visibilis neque attenditur secundùm visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ et non corporales, neque secundùm signa sacramentalia Veteris et Novi Testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum; sed Spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis ad hoc specialiter factis (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad *quartum* dicendum, quòd personam Filii declarari oportuit, ut sanctificationis auctorem, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo oportuit quòd missio visibilis Filii fieret secundùm naturam rationalem, cujus est agere, et cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcumque alia creatura. Neque oportuit quòd creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta à Spiritu sancto in unitatem personæ; cùm non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantùm. Et propter hoc etiam non oportuit quòd duraret, nisi quamdiu perageret officium suum.

Ad *quintum* dicendum, quòd illæ creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio angelorum, non tamen ad significandum personam angeli, sed ad

(1) Peculiariter hic B. Thomas disserit de missione visibili Spiritûs sancti, quia visibilis missio Filii potissimè ad tertiam partem pertinet.

(2) Ita seipsum explicat Augustinus (De Trin. lib. II).

(3) Hinc ad missionem visibilem quatuor requiruntur : 1° processio illius personæ quæ ab alia mittitur; 2° inhabitatio ejusdem personæ per gratiam; 3° signum aliquod visibile seu sensibile illam personam ejusque inhabitationem manifestans; 4° ut signum illud sit res quæpiam non antea existens sub eis formâ et modo, sed ad hoc peculiari providentiâ Dei specialiter facta.

significandum personam Spiritûs sancti. Quia igitur Spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo; propter hoc secundùm eas Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, et non angelus.

Ad *sextum* dicendum, quòd non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed sicut dicitur (I. Cor. XII, 7) : *Manifestatio spiritûs datur alicui ad utilitatem*, scilicet Ecclesiæ. Quæ quidem utilitas est, ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundùm illud (Hebr. II, 3) : *Cùm initium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est.* Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritûs sancti ad Christum, ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur; ita tamen quòd visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed in principio suæ conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fœcundum; ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem. Unde vox Patris intonuit (Matth. III, 17) : *Hic est Filius meus dilectus;* ut ad similitudinem unigeniti alii regenerentur. In transfiguratione verò, sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ. Unde dictum est (Matth. XVII, 5) : *Ipsum audite.* Ad apostolos autem, sub specie flatûs, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum. Unde dictum est eis (Joan. XX, 10) : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ. Unde dicitur (Act. II, 4) quòd *cœperunt loqui variis linguis.* Ad Patres autem Veteris Testamenti missio visibilis Spiritûs sancti fieri non debuit (1), quia priùs debuit perfici missio visibilis Filii quàm Spiritûs sancti; cùm Spiritus sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt tamen factæ visibiles apparitiones divinarum personarum patribus Veteris Testamenti. Quæ quidem *missiones visibiles* dici non possunt; quia non fuerunt factæ ad designandum inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum (2), secundùm Augustinum (De Trin. lib. II, cap. 17).

**ARTICULUS VIII.** — UTRUM NULLA PERSONA DIVINA MITTATUR, NISI AB EA A QUA PROCEDIT ÆTERNALITER.

De his etiam Sent. I, dist. 15, quæst. III, art. 1 et 2, et De potent. quæst. X, art. 4 ad 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla persona divina mittatur, nisi ab ea à qua procedit æternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus (De Trin. lib. IV, cap. ult.) : « Pater à nullo mittitur, quia à nullo est. » Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quòd sit ab illa.

2. Præterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinæ personæ non potest haberi auctoritas, nisi secundùm originem. Ergo oportet quòd divina persona quæ mittitur, sit à persona mittente.

3. Præterea, si persona divina potest mitti ab eo à quo non est, nihil prohibebit dicere quòd Spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo; quod est contra Augustinum (De Trin. lib. XV, cap. ult.). Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea à qua est.

Sed *contra* est, quòd Filius mittitur à Spiritu sancto; secundùm illud (Isa. XLVIII, 16) : *Nunc misit me Dominus Deus, et spiritus ejus.* Filius au-

(1) Sunt tamen doctores qui opinantur eas visiones quæ Gen. XVIII et XXXII, Ex. III et XX, Is. VI, Dan. III et VII, etc., recensentur, Filii aut Spiritûs sancti missiones fuisse.

(2) Nempè ad designandam Trinitatem aut aliquid hujusmodi.

tem non est à Spiritu sancto. Ergo persona divina mittitur ab ea à qua non est.

CONCLUSIO. — Secundùm missionem, ut processio est, non mittitur persona, nisi ab ea à qua æternaliter procedit; ut Filius à Patre, Spiritus sanctus à Patre et Filio.

Respondeo dicendum quòd circa hoc inveniuntur aliqui diversimodè locuti esse. Secundùm quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo à quo est æternaliter (1). Et secundùm hoc, cùm dicitur Filius Dei missus à Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam (2), secundùm quam missus est ad prædicandum à Spiritu sancto. Augustinus autem dicit (De Trin. lib. II, cap. 5) « quòd Filius mittitur et à se et à Spiritu sancto; et Spiritus sanctus etiam mittitur et à se, et à Filio; » ut sic, mitti in divinis, non conveniat cuilibet personæ, sed solùm personæ ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personæ. Utrumque autem habet aliquo modo veritatem; quia cùm dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundùm quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solùm illa cui convenit esse principium illius personæ; et sic Filius mittitur tantùm à Patre, Spiritus sanctus autem à Patre et Filio. Si verò persona mittens intelligatur esse principium effectûs (3), secundùm quem attenditur missio; sic tota Trinitas mittit personam missam (4). Non autem propter hoc homo dat Spiritum sanctum; quia nec effectum gratiæ potest causare (5). Et per hoc patet solutio ad objecta.

# QUÆSTIO XLIV.

## DE PROCESSIONE CREATURARUM A DEO, ET DE OMNIUM ENTIUM PRIMA CAUSA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum à Deo. Erit autem hæc consideratio tripartita : 1° Consideretur de productione creaturarum; 2° de earum distinctione; 3° de conservatione et gubernatione. — Circa primum tria sunt consideranda : 1° Quæ sit prima causa entium. — 2° De modo procedendi creaturarum à prima causa. — 3° Verò de principio durationis rerum. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm Deus sit causa efficiens omnium entium. — 2° Utrùm materia prima sit creata à Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei. — 3° Utrùm Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum. — 4° Utrùm sit ipsa causa finalis rerum.

### ARTICULUS I. — UTRUM SIT NECESSARIUM OMNE ENS ESSE CREATUM A DEO (6).

De his etiam Sent. I, dist. 1, quæst. I, art. 2 et 3, ut et dist. 17, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 6, 15, 16, et Opusc. III, cap. 68 et 69, et Opusc. XV, cap. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium omne ens esse creatum à Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei; sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia

(1) Sententia illa est certa si agatur de missione propriè accepta, sicut et theologi communiter eam sentent intelligere, quando de personarum divinarum missione sermo est.

(2) Ita sentiunt unanimiter omnes Patres quorum videre est testimonia apud Petavium (loc. cit.).

(3) Iste modus missionis est improprius, sed ab auctore fuit allatus ut B. Augustini sententiam explicare possit.

(4) Propter eamdem inseparabilem operationem omnium personarum.

(5) Ita rejicitur hæresis albanensium dicentium quòd homo potest ex se dare Spiritum sanctum.

(6) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses gnosticorum, manichæorum, simoniacorum, Cerinthi, Saturnini et omnium aliorum qui negârunt Deum esse omnium creatorem

intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata à Deo.

2. Præterea, ad hoc aliquid indiget causâ efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causâ efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse; quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cùm igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quòd non omnia entia sint à Deo.

3. Præterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam (1). Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet (Metaph. lib. III, text. 3). Non igitur omnia entia sunt à Deo, sicut à causa agente.

Sed *contra* est, quod dicitur (Rom. XI, 36) : *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit ipsum subsistens esse, quod unum tantùm est, necesse est omne ens, quod quocumque modo est, à Deo esse.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, à Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quòd causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra (quæst. III, art. 4), cùm de divina simplicitate ageretur, quòd Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est (quæst. XI, art. 3 et 4), quòd esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una; cùm albedines multiplicentur secundùm recipientia. Relinquitur ergo quòd omnia alia à Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundùm diversam participationem essendi, ut sint perfectiùs, vel minùs perfectè, causari ab uno primo ente, quod perfectissimè est. Unde et Plato (2) dixit quòd « necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. » Et Aristoteles dicit (Metaph. lib. II, text. 4) quòd « id quod est maximè ens, et maximè verum, est causa omnis entis et omnis veri; sicut id quod maximè calidum est, est causa omnis caliditatis. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione, quia ex hoc quòd aliquid est ens per participationem, sequitur quòd sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quòd id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur (Physic. lib. VIII, text. 46). Sed hoc manifestè falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles (Met. lib. V, text. 6) quòd sunt quædam necessaria quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse; sed quia effectus non esset, si causa non esset. Hæc enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad *tertium* dicendum, quòd mathematica accipiuntur ut abstracta secundùm rationem, cùm tamen non sint abstracta secundùm esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundùm quòd habet esse. Licèt

(1) Hæc enim est verissima demonstratio quæ per causam fit; et *à priori* appellatur, sive *propter quid*.

(2) In dialogo qui Parmenides inscribitur.

igitur ea quæ sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundùm habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

## ARTICULUS II. — UTRUM MATERIA PRIMA SIT CREATA A DEO (1).

De his etiam sup. quæst. XIV, art. 2, ut et Sent. I, dist. 36, quæst. I, art. 1, et De verit. quæst. III, art. 5, et De potent. quæst. III, art. 5, et quæst. IV, art. 1 et 2, et Opusc. III, cap. 69, 98, 129, 130, et ad Rom. II, lect. 5, et Physic. VIII, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia prima non sit creata à Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subjecto et ex aliquo alio; ut dicitur (Physic. lib. I, text. 62). Sed materiæ primæ non est aliquod subjectum. Ergo materia prima non potest esse facta à Deo.

2. Præterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile (2); et sic cùm omne agens agat inquantum est actu, sequitur quòd omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantùm in potentia, inquantum hujusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est quòd sit facta.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Confess. lib. XII, cap. 7) : « Duo fecisti, Domine : unum prope te, scilicet angelum ; aliud prope nihil, scilicet materiam primam.

CONCLUSIO. — Necessarium est primam materiam creatam esse ab universali entium causa, quæ Deus est.

Respondeo dicendum quòd antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia, nisi corpora sensibilia (3). Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundùm aliqua accidentia; ut putà secundùm raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum; ut putà amicitiam, litem (4), intellectum, aut aliquid hujusmodi. Ulteriùs verò procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem, et materiam quam ponebant increatam : et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundùm formas essentiales; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundùm Aristotelem (5), vel ideas secundùm Platonem. Sed considerandum est quòd materia per formam contrahitur ad determinatam speciem ; sicut substantia alicujus speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album (6). Utrique igitur consideraverunt ens sub particulari quadam consi-

(1) Materia prima definitur : Primum uniuscujusque rei subjectum ex quo in existenti omnes res naturales fiunt. Materia prima est pura potentia in genere entis de se indifferens ad omnes essendi modos; sicuti cera nullam de se includit figuram artificialem, sed est transformabilis in omnes figurarum modos. Ex hoc articulo refelluntur omnes hæretici qui voluerunt materiam à Deo factam non fuisse, aut malam esse et à malo principio productam, aut materiam primam esse Deum.

(2) Vel univocè, si univocum agens; vel ad minus, analogicè, si æquivocum seu analogum.

(3) Isti philosophi materiæ elementa ut rerum principia considerabant; sic Thales aquam, Anaximenes aerem, Heraclitus ignem, alii aliud, ut primum mundi principium dabant.

(4) Ita Empedocles de quo loquuntur Diog. Laert. lib. VIII, et Plutarq. De placitis philosoph. lib. I, cap. 3.

(5) Ut videre est lib. II De generat. et corrupt. text. 56, vel cap. 10.

(6) Non ad modum essendi simpliciter, ut sit individuum; sed secundùm quid, ut sit individuum tale.

deratione; vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulteriùs aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solùm secundùm quòd sunt hæc, vel talia; sed secundùm quòd sunt entia (1). Hoc igitur quod est causa rerum, inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solùm secundùm quòd sunt talia per formas accidentales, nec secundùm quòd sunt hæc per formas substantiales; sed etiam secundùm omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet etiam materiam primam ponere creatam ab universali causa entium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus (Phys. lib. I, text. 62) loquitur de *fieri* particulari, quod est de forma in formam sive accidentalem, sive substantialem (2). Nunc autem loquimur de rebus secundùm emanationem earum ab universali principio essendi. A qua quidem emanatione nec materia excluditur (3), licèt à primo modo factionis excludatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quòd primum principium passivum sit effectus primi principii activi. Nam omne imperfectum causatur à perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum (4), ut dicit Aristoteles (Met. lib. XII, text. 40).

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa non ostendit quòd materia non sit creata, sed quòd non sit creata sine forma (5). Licèt enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quòd etiam illud quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum; si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

## ARTICULUS III. — UTRUM CAUSA EXEMPLARIS SIT ALIQUID PRÆTER DEUM (6).

De his etiam De potent. quæst. VII, art. 1 ad 3, ut et Cont. gent. lib. II, cap. 11.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longè sunt à divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens; ut ignitum ad ignem, sicut jam dictum est (art. 1). Sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solùm per participationem alicujus speciei (7). Quod ex hoc patet, quòd in nullo sensibilium invenitur solùm id quod ad rationem speciei pertinet; sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existen-

(1) Id est, non quoad *esse* tantùm accidentale à quo denominantur *talia;* nec etiam quantùm ad *esse* solum particulare vel individuale à quo denominantur *hæc;* sed quoad *esse* totum substantiale absolutè consideratum secundùm omne illud ex quo constituitur vel quod ad ipsum spectat, ut adjuncta explicant.

(2) Transitur de forma in formam, sive accidentalem ut quando paries ex nigro fit albus; sive substantialem ut quando ex aere fit ignis.

(3) Nam totum ens, id est, materia et forma, ab illo principio emanat.

(4) Sed non ita res se habet de primo principio passivo, ideoque primum principium passivum potest habere causam sui effectivam, quod primo principio activo repugnat.

(5) Fatentur omnes materiam non posse naturaliter existere sine forma, quia vel ex se nullam habet existentiam, vel eam solùm habet dependentem à forma. Sed utrùm saltem divinitùs id fieri possit, dubium est intra auctores. Affirmant scotistæ et quidam extra D. Thomæ scholam; negant verò B. Thomas et thomistæ communiter.

(6) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè Deum solum fuisse positum causam omnium rerum; eorem à Scripturis: *Quis adjuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit et ostendit illi?* (Is. XL). *Quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?.... Ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia* (Rom. XI).

(7) Juxta vulgare illud ex Porphyrio sumptum in Isagoge sua, cap. De specie: *Omnes homines participatione speciei sunt unus homo.*

tes, ut *per se hominem*, et *per se equum*, et hujusmodi. Et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundùm quòd sunt in particularibus; quia particularium non est scientia, nec definitio (1). Ergo sunt quædam entia quæ sunt entia vel species non in singularibus, et hæc dicuntur exemplaria. Ergo idem quòd priùs.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit (De divin. nom. cap. 5) quòd « ipsum secundùm se esse prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse. »

Sed *contra* est, quòd exemplar est idem quod idea (2). Sed ideæ, secundùm quod Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46), sunt « formæ principales quæ divinâ intelligentiâ continentur. » Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

CONCLUSIO. — Cùm ex divina sapientia determinatæ naturales formæ procedant, Deum ipsum exemplar primum rerum omnium esse asserendum est.

Respondeo dicendum quòd Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit; sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interiùs mente conceptum. Manifestum est autem quòd ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quòd reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quòd in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas (quæst. XV, art. 1) diximus ideas; id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem, licèt multiplicentur secundùm respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud à divina essentia, prout ejus similitudo à diversis participari potest diversimodè. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium (3). Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundùm quòd quædam sunt ad similitudinem aliorum; vel secundùm eamdem speciem, vel secundùm analogiam alicujus imitationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt creaturæ non pertingant ad hoc quòd sint similes Deo secundùm suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem (4) secundùm repræsentationem rationis intellectæ à Deo; ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ad *secundum* dicendum, quòd de ratione hominis est quòd sit in materia; et sic non potest inveniri homo sine materia. Licèt igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se, in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem (5), sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt quælibet scientia et definitio sit solùm entium, non tamen oportet quòd res eumdem modum habeant in essendo,

(1) Ut videre est lib. I Poster. text. 43 sive cap. 25, quantùm ad scientiam; ut et lib. II Poster. text. 20, sive cap. 14, quantùm ad definitionem.

(2) Ex græco vocabulo sic dicta velut quidam aspectus rei, vel species et forma objectiva per quam videtur, etsi non sit medium sive principium formale visionis.

(3) Ita refellitur systema platonicorum qui ideas à Deo omnino independentes supponebant.

(4) Hinc *similes ac dissimiles* eas esse Dionysius notat.

(5) Reduci potest ad aliquid eminentius quod illum continet, scilicet ad substantias separatas quæ etiam in Deum reducuntur.

quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectûs agentis abstrahimus species universales à particularibus conditionibus; non tamen oportet quòd universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 11), per se vitam et per se sapientiam quandoque nominat ipsum Deum; quandoque virtutes ipsis rebus datas; non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

## ARTICULUS IV. — UTRUM DEUS SIT CAUSA FINALIS OMNIUM (1).

De his etiam infra quæst. LXVI, art. 2, et quæst. CIII, art. 2, ut et Sent. II, dist. 1, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 17 et 18.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit ei agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis, et forma generati, et agens, non incidunt in idem numero, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 70) (2), quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt; quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Præterea, finalis causa est prima causarum (3). Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quòd in eo sit prius et posterius : quod est impossibile.

Sed *contra* est, quod dicitur (Proverb. XVI, 4) : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit primum agens, primus quoque finis omnium necessario est.

Respondeo dicendum quòd omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quàm illud, nisi in casu. Est autem idem finis agentis et patientis inquantum hujusmodi; sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta. Et his convenit quòd etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantùm, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis; sed intendit solùm communicare suam perfectionem quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maximè liberalis; quia non agit propter suam utilitatem, sed solùm propter suam bonitatem.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò dictum (Prov. VI : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, et quomodò sensum erroneum his verbis ab Almarico datum rejicias. Deus, aiebat, finis est omnium quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter quiescant; et, ut unum individuum atque incommutabile, in eo permanebunt, quod ad pantheismum redit.

(2) Æquivalenter et implicitè text. 70, cùm ex quatuor causis tres plerumque in unam coincidere indicantur, sed excipitur movens vel efficiens causa.

(3) Quasi cæteras movens ad agendum, etsi metaphoricè tantùm vel moraliter.

(4) Ex his intelligi potest Origenem meritò esse reprehensum quòd doceret Deum non fecisse mundum propter suam bonitatem, sed ut faceret locum in quo angelos et animas puniret (Hier. Epist. LIX ad Avitum, et August. De civ. Dei, lib. XI, cap. 23).

Ad *secundum* dicendum, quòd forma generati non est finis generationis, nisi inquantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit; aliàs forma generati esset nobilior generante; cùm finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum; sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundùm quòd participat Dei similitudinem.

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm Deus sit causa efficiens, exemplaris, et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso; sequitur quòd primum principium omnium rerum sit unum secundùm rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundùm rationem, quorum quædam priùs cadunt in intellectu nostro quàm alia.

# QUÆSTIO XLV.

## DE MODO EMANATIONIS RERUM A PRIMO PRINCIPIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de modo emanationis rerum à primo principio, qui dicitur creatio. De qua quæruntur octo : 1° Quid sit creatio. — 2° Utrùm Deus possit aliquid creare. — 3° Utrùm creatio sit aliquod ens in rerum natura. — 4° Cui competat creari. — 5° Utrùm solius Dei sit creare. — 6° Utrùm commune sit toti Trinitati, aut proprium alicujus personæ. — 7° Utrùm vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis. — 8° Utrùm opus creationis admisceatur in operibus naturæ et voluntatis.

### ARTICULUS I. — UTRUM CREARE SIT EX NIHILO FACERE (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 1, quæst. II, art. 6, et De potent. quæst. III, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus contra adversarium legis et prophetarum (lib. I, cap. 23) : « Facere est quod omnino non erat; creare verò est ex eo quod jam erat, ordinando aliquid constituere. »

2. Præterea, nobilitas actionis et motùs ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quàm quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Præterea, hæc præpositio, *ex*, importat habitudinem alicujus causæ, et maximè materialis; sicut cùm dicimus quòd statua fit ex ære. Sed *nihil* non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed *contra* est, quod super illud (Genes. I) : *In principio creavit Deus cœlum*, etc., dicit glossa (ord. ex Bedâ) quòd « creare est aliquid ex nihilo facere (2). »

CONCLUSIO. — Creare est ex nihilo aliquid facere.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 2), non solùm oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente; sed etiam emanationem totius entis à causa universali, quæ est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundùm emanationem particula-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Algazelis et præcipuè Averrois dicentium quòd nihil potest fieri sine prævia dispositione materiæ et quòd creatio totaliter non datur. Illud dogma ab hodiernis pantheistis similiter negatur et eorum error hic refellitur.

(2) Dicitur quoque in symbolo apostolicæ fidei : *Credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem cœli et terræ.*

rem, non præsupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, non fuit priùs homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis à primo principio, impossibile est quòd aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo; ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus æquivocè utitur nomine *creationis*, secundùm quòd creari dicuntur ea quæ in melius reformantur; ut cùm dicitur aliquis creari in episcopum (1). Sic autem non loquimur hìc de creatione, sed sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd mutationes accipiunt speciem et dignitatem non à termino *à quo*, sed à termino *ad quem*. Tantò ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quantò terminus *ad quem* illius mutationis est nobilior, et prior; licèt terminus *à quo*, qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quàm alteratio, propter hoc quòd forma substantialis est nobilior quàm forma accidentalis; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus *à quo* in generatione, est imperfectior quàm contrarium (2), quod est terminus *à quo* in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quàm generatio et alteratio; quia terminus *ad quem* est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus *à quo* est simpliciter non ens.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, *ex*, non designat causam materialem (3), sed ordinem tantùm (4), sicut cùm dicitur : *ex mane fit meridies;* id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quòd hæc præpositio, *ex*, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus; et ostenditur ordo ejus quod est, ad non esse præcedens. Si verò negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur; et est sensus : *Fit ex nihilo*, id est, non fit ex aliquo, sicut si dicatur : iste de nihilo loquitur, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cùm dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, *ex*, importat ordinem (5), ut dictum est (in hac respons.); secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

## ARTICULUS II. — UTRUM DEUS POSSIT ALIQUID CREARE (6).

De his etiam Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 2 et 3, ut et dist. 37, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 6, 15, 16, et De potent. quæst. III, art. 16.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit aliquid creare. Quia, secundùm Philosophum (Physic. lib. I, text. 34), antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, *ex nihilo nihil fieri*. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum; utpote quòd Deus faciat quòd totum non sit majus suâ parte; vel

(1) Creatio tripliciter sumitur : 1° pro qualibet cujuscumque rei productione, sic de sapientia dicitur quòd ab initio creata sit (Eccli. II); 2° ut sit ad altiorem statum evehere, quomodò dicitur quis creari episcopus; 3° magis propriè ut sit *ex nihilo producere*. Vox illa in secundo sensu ab Augustino accipitur.

(2) Id est privatio formæ accidentalis.

(3) Quasi significaret quòd nihilum sit materia hujus rei quæ creatur.

(4) Ordo rationis seu secundùm modum nostrum intelligendi quo concipimus ipsum nihil velut terminum *à quo* productionis ejus rei quæ creatur.

(5) Ordo successionis quo ens post nihil est.

(6) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem demonstres hæreses philosophorum creationem ex nihilo negantium meritò fuisse à symbolis fidei, à conciliis, à Papa, ab omnibus Patribus damnatas.

quòd affirmatio et negatio sint simul veræ. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere vel creare.

2. Præterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est in subjecto aliquo, ut patet per definitionem motùs (1) : nam motus est « actus existentis in potentia. » Ergo est impossibile aliquid à Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea, quod factum est necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quòd illud quod creatur, simul fiat et factum sit; quia in permanentibus quod fit, non est; quod autem factum est, jam est. Simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit, fieri ejus præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subjectum, in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. I, 1) : *In principio creavit Deus cœlum et terram;* ubi dicit glossa (ord. ex Beda sup. hunc locum) quòd « creare est aliquid ex nihilo facere. »

CONCLUSIO. — Cùm nihil in universitate entium sit non causatum ab ipso, non solùm possibile, sed necessarium est omnia à Deo creata esse.

Respondeo dicendum quòd non solùm non est impossibile à Deo aliquid creari ex nihilo, sed necesse est ponere à Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur (quæst. præc. art. 1). Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit præsupponitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem : sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ. Sed et ipsa natura causat res naturales quantùm ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quòd illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra (quæst. præc. art. 1 et 2), quòd nihil potest esse in entibus quod non sit à Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quòd Deus ex nihilo res in esse producit (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd antiqui philosophi, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2), non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium à causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione. Et secundùm hoc erat eorum communis opinio, *ex nihilo nihil fieri* (3). Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad *secundum* dicendum, quòd creatio non est mutatio nisi secundùm modum intelligendi tantùm. Nam de ratione mutationis est quòd aliquid idem se habeat aliter nunc et priùs. Nam quandoque quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et priùs; sicut in motibus secundùm quantitatem et qualitatem; quandoque verò est idem ens in potentia tantùm, sicut in mutatione secundùm substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest

(1) Quam assignat Aristoteles lib. III Physicorum, cap. 1, text. 6.

(2) Hinc Innocentius III cum generali concilio in cap. *Firmiter*, tit. de Sum. Trinit. apertè pronuntiat quòd *Deus utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam.*

(3) Illud axioma non est primum principium, nam de agente et actione naturali duntaxat verum, non autem de actione Dei.

accipi aliquid idem aliter se habens nunc et priùs, nisi secundùm intellectum tantùm; sicut si intelligatur aliqua res priùs non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cùm actio et passio conveniant in una substantia motûs, et differant solùm secundùm habitudines diversas, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 20 et 21), oportet quòd subtracto motu non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est (quæst. XIII, art. 1), creatio significatur per modum mutationis. Et propter hoc dicitur quòd creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis *facere* et *fieri* magis in hoc conveniant quàm *mutare* et *mutari;* quia *facere* et *fieri* important habitudinem causæ ad effectum, et effectûs ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad *tertium* dicendum, quòd in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse; sive talis factio sit terminus motûs, sicut illuminatio, nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est (1), sive non sit terminus motûs, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est; sed cùm dicitur fieri, significatur ab alio esse, et priùs non fuisse. Unde cùm creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad *quartum* dicendum, quòd objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens : quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quòd creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens (2).

### ARTICULUS III. — UTRUM CREATIO SIT ALIQUID IN CREATURA (3).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. I, art. 1 ad 1, et De potent. quæst. III, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passivè accepta attribuitur creaturæ, ita creatio activè accepta attribuitur creatori. Sed creatio activè accepta non est aliquid in creatore; quia sic sequeretur quòd in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passivè accepta non est aliquid in creatura.

2. Præterea, nihil est medium inter creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque. Non enim est creator, cùm non sit æterna; neque creatura, quia oporteret eâdem ratione aliam ponere creationem quâ ipsa crearetur; et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid in creatura.

3. Præterea, si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet quòd sit accidens ejus. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo res creata esset subjectum creationis, et sic idem esset subjectum creationis et terminus; quod est impossibile, quia subjectum prius est accidente, et conservat accidens; terminus autem posteriùs est actione et passione, cujus est terminus; et eo existente cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed *contra.* Majus est fieri aliquid secundùm totam substantiam (4),

(1) Nam in omnibus mutationibus instantaneis simul et fieri et factum esse, sicut dum aer illuminatur, jam est illuminatus.

(2) Scit tamen D. Thomas quòd inter ens et nihil nulla est proportio, et consequenter quòd hæc à se invicem distant in infinitum, secundùm affirmationem et negationem entis. Cæterùm aliud est pertransire, cum motu progressivo infinitam rei positivam distantiam; aliud est pertransire cum sua potentia infinitam distantiam secundùm affirmationem et negationem unius termini; quod nihil aliud est, nisi posse ex nihilo aliquid facere.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias hæresim arnaldistarum dicentium aliquid esse quod neque creator, neque creatura sit, et supponentium creationem esse mediam actionem inter creatorem et creaturam.

(4) Id est, secundùm materiam et formam, non collectivè tantùm vel conjunctim, sed etiam distributivè vel divisim; ita ut materia ipsa producatur, non autem supponatur ad producendam

quàm secundùm formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundùm quid, quâ fit aliquid secundùm formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multò magis creatio, quâ fit aliquid secundùm totam substantiam, est aliquid in creato.

CONCLUSIO. — Creatio in creatura non est nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium.

Respondeo dicendum quòd creatio ponit aliquid in creato secundùm relationem tantùm; quia quod creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo præexistenti: quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse à causa universali omnium entium, quæ est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est (art. præc. ad 2). Unde relinquitur quòd creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd creatio activè accepta significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundùm rationem tantùm. Relatio verò creaturæ ad Deum, est relatio realis, ut dictum est (quæst. XIII, art. 7) cùm de divinis nominibus ageretur.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est (art. præc. ad 2), mutatio autem media quodammodo est inter movens et motum; ideo etiam creatio significatur ut media inter creatorem et creaturam. Tamen creatio passivè accepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quòd aliâ creatione creetur; quia relationes, cùm hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas; sicut etiam supra dictum est (quæst. XLII, art. 1 ad 4) cùm de æqualitate personarum ageretur.

Ad *tertium* dicendum, quòd creationis, secundùm quòd significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed secundùm quòd verè est relatio (1), creatura est ejus subjectum, et prius eâ in esse; sicut subjectum accidente. Sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte objecti ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Neque tamen oportet quòd quandiu creatura sit, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem, cum quadam novitate seu inceptione.

## ARTICULUS IV. — UTRUM CREARI SIT PROPRIUM COMPOSITORUM ET SUBSISTENTIUM (2).

De his etiam infra art. 8, et De verit. quæst. XXVII, art. 7 ad 9, et De potent. quæst. II, art. 3 ad 2, et art. 8 ad 3, et quodl. VIII, quæst. I, art. 1, et Opusc. XXXIV, cap. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in lib. De causis (proposit. 4): « Prima rerum creatarum est esse. » Sed esse rei creatæ non est subsistens. Ergo creatio propriè non est subsistentis et compositi.

formam, sicut ingenitam supponi platonici volebant, vel ad cooperandum Deo facienti, sicut volebant manichæi.

(1) Illa relatio, ait D. Thomas, est accidens et secundùm esse suum considerata, prout inhæret subjecto, posterius est quàm res creata, sicut accidens subjecto, intellectu et naturâ posterius est. Si verò consideretur secundùm suam rationem prout ex actione agentis innascitur prædicta relatio, sic est quodammodo prior subjecto, sicut ipsa divina actio, quæ est ejus causa proxima (De potent. quæst. III, art. 3 ad 3).

(2) In hoc articulo D. Thomas docet creari propriè convenire solis subsistentibus, sive simplicibus, sive compositis, et ea sententia apud theologos communiter recipitur.

2. Præterea, quod creatur, est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Præterea, illud propriè producitur per primam emanationem quod supponitur in secunda; sicut res naturalis producitur per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis (1). Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quæ propriè creatur, et non compositum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. I, 1) : *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Cœlum autem et terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horum propriè est creatio.

CONCLUSIO. — Creari propriè subsistentibus in suo esse convenit; aliis verò concreari.

Respondeo dicendum quòd creari est quoddam fieri, ut dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 2 et 3). Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis propriè convenit fieri et creari quibus convenit esse : quod quidem convenit propriè subsistentibus; sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ; sive sint composita, sicut substantiæ materiales. Illi enim propriè convenit esse, quod habet esse, et est subsistens in suo esse. Formæ autem et accidentia, et alia hujusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo eâ ratione dicitur ens, quia eâ subjectum est album. Unde, secundùm Philosophum (Met. lib. VII, text. 2), accidens magis propriè dicitur entis quàm ens. Sicut igitur accidentia, et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quàm entia; ita magis debent dici concreata (2) quàm creata. Propriè verò creata sunt subsistentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicitur, prima rerum creatarum est esse, ly *esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quòd est ens, non ex eo quòd est hoc ens; cùm creatio sit emanatio totius *esse* ab ente universali, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 1). Et est similis modus loquendi sicut si diceretur, quòd primum visibile est color; quamvis illud quod propriè videtur, sit coloratum.

Ad *secundum* dicendum, quòd *creatio* non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus; sed compositum sic dicitur creari (3), quòd simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa non probat quòd sola materia creetur, sed quòd materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius esse, et non solùm materiæ.

## ARTICULUS V. — UTRUM SOLIUS DEI SIT CREARE (4).

De his etiam in Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 3, ut et Sent. IV, dist. 5, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. III, et Cont. gent. lib. II, cap. 21, 85, 96, ut et lib. III, cap. 67, et De potent. quæst. III, art. 4, et Opusc. II, cap. 70, 94, 96, et Opusc. XV, cap. 10.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non solius Dei sit creare.

(1) Ars enim imitatur naturam, ut ait Philosophus (Phys. lib. II, text. 22), et ideo naturæ cognitio necessaria est ad exercendam artem.

(2) Id est unâ eâdemque actione creationis cum toto vel subjecto simul creantur.

(3) Compositum non est ex nihilo, scilicet non ex nihilo constat, sed creatur in eo sensu quòd nulla ex illius partibus præextiterit antequam ipsum produceretur.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem demonstres meritò dictum fuisse à conc. Lateran. sub Innoc. III, ext. de Sum. Trin. et Fid. cath. *Deus est unum universorum principium visibilium et invisibilium qui ab initio temporis utramque simul ex nihilo condidit naturam spiritualem et corporalem.* Quod negatum est à manichæis qui duo principia supponebant, et à gnosticis qui mundum sicut opus potestatis Deo inferioris existimârunt.

Quia secundùm Philosophum (De anima, lib. II, text. 34) : « Perfectum est quod potest sibi simile facere. » Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile. Ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem ; cùm non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quantò major est resistentia ex parte facti, tantò major virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quàm nihil. Ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit) (1) quàm aliquid facere ex nihilo. Multò magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consideratur secundùm mensuram ejus quod fit (2). Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est (quæst. VII, art. 2, 3 et 4) cùm de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 8) quòd « neque boni, neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei. » Multò minùs igitur aliæ creaturæ (3).

CONCLUSIO. — Cùm ipsum esse, quod inter omnes effectus universalissimum est, terminus sit creationis, solum Dei est, qui prima et universalissima causa est.

Respondeo dicendum quòd satis apparet in primo aspectu secundùm præmissa (art. 1 huj. quæst.), quòd creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quòd sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur in lib. *De causis* (proposit. 3) quòd nec « intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divinâ. » Producere autem esse absolutè, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quòd creatio est propria actio ipsius Dei (4). — Contingit autem quòd aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propriâ, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius ; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundùm hoc aliqui opinati sunt quòd, licèt creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quòd prima substantia separata creata à Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam ejus ; et quòd substantia orbis creat materiam inferiorum corporum (5). Et secundum hunc etiam modum Magister dicit (dist. 5, lib. IV Sentent.), quòd Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non proprià auctoritate (6). Sed hoc esse non potest : quia causa

(1) Putà ex albo nigrum, ex frigido calidum et similia

(2) Ut quantò nempe difficilius vel majus est id quod fit, etiam tantò major et potentior virtus in faciente requiratur.

(3) Scripturæ Deo soli creationem ascribunt. (Eccl. I) *Unus est altissimus creator omnipotens.* (Is. XLIV) *Ego sum Dominus faciens omnia, extendens cœlos solus.* (Heb. III) *Qui omnia creavit Deus est.* (Apoc. IV) *Tu creasti omnia.*

(4) Hæc sententia non est de fide, sed communiter apud theologos recipitur.

(5) Illud systema non est omnino dissimile systemati gnosticorum et philosophorum alexandrinorum qui emanationes tantùm admittunt.

(6) Hanc sententiam Magistri secuti sunt Durandus et quidem alii, sed sensu B. Thomæ partem

secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositivè operatur ad effectum principalis agentis. Si enim nihil ibi ageret secundùm illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quòd securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit formam scamni quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolutè. Unde non potest aliquid aliud operari dispositivè et instrumentaliter ad hunc effectum; cùm creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quòd alicui creaturæ conveniat creare; neque virtute propriâ, neque instrumentaliter, sive per ministerium (1). Et hoc præcipuè inconveniens est dici de aliquo corpore quòd creet; cùm nullum corpus agat, nisi tangendo vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid præexistens quod possit tangi et moveri. Quod est contra rationem creationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolutè illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolutè, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quòd natura humana sit in hoc homine generato; et sic præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est (quæst. III, art. 4). Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolutè, nisi inquantum esse causat in hoc. Et sic oportet quòd id per quod aliquid est hoc, præintelligatur actioni quâ facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest præintelligi aliquid per quod sit hæc; quia est hæc per suam formam per quam habet esse, cùm sit forma subsistens. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantùm ad esse ejus (2), sed quantùm ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus, quòd superior angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit (De cœlest. hierarch. cap. 4 et 10). Secundùm quem modum, etiam in cœlestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet (Eph. III, 15) : *Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur.* Et ex hoc etiam evidenter apparet quòd nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo : quod repugnat rationi creationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur (Physic. lib. I, text. 43). Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti (3), inquantum impedit potentiam ab actu, in quem agens intendit reducere materiam. Sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem; sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur po-

negativam tenent Scotus, Richardus, Cajetanus, Bannesius, Sylvius, Valentinus et multi alii.

(1) Sic absolutè sententiam rejicit quam in 4. Sententiarum dist. 5, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. 3 ad 4, explicare mitius conatus est.

(2) Illud axioma : *Perfectum est quod potest sibi simile facere*, non est universaliter verum nisi in viventibus corruptibilibus, si de simili secundùm substantiam intelligatur; nam animæ rationales non possent alias animas producere, etiamsi sermo esset perfectissimus.

(3) Tunc resistentia est positiva.

tentia, ne reducatur in actum. Et quantò magis fuerit potentia ligata, tantò requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multò major potentia requiritur in agente, si nulla potentia (1) præexistat. Sic ergo patet quòd multò majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quàm ex contrario.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus facientis non solùm consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solùm magis, sed etiam citiùs calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam; tamen creare ipsum ex nihilo, demonstrat potentiam infinitam : quod ex prædictis patet (in solut. præc.). Si enim tantò major virtus requiritur in agente, quantò potentia est magis remota ab actu, oportet quòd virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est (quæst. VII, art. 2), relinquitur quòd nulla creatura possit creare (2).

## ARTICULUS VI. — UTRUM CREARE SIT PROPRIUM ALICUJUS PERSONÆ (3).

De his etiam Sent. II in Prologo, com. I, lib. II, circa fin. De potent. quæst. IX, art. 5 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd creare sit proprium alicujus personæ. Quod enim est prius, est causa ejus quod est post; et perfectum est causa imperfecti. Sed processio divinæ personæ est prior quàm processio creaturæ, et magis perfecta; quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura verò in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum; et sic creare est proprium personæ.

2. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundùm processiones personarum et relationes. Sed causalitas creaturarum diversimodè attribuitur divinis personis. Nam in symbolo fidei (4), Patri attribuitur quòd sit creator omnium, invisibilium et visibilium; Filio autem attribuitur quòd per eum omnia facta sunt; sed Spiritui sancto quòd sit dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundùm processiones et relationes.

3. Præterea, si dicatur quòd causalitas creaturæ attenditur secundùm aliquod attributum essentiale quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens: quia quilibet effectus divinus causatur à quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia, et sic non magis pertinet ad unum quàm ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis quàm alii, nisi distinguantur in creando, secundùm relationes et processiones.

(1) Tum adest resistentia negativa, et tantò major est difficultas in actione agentis quantò potentia magis ab actu elongata in eo casu inveniatur.

(2) Ex eo quòd infinita sit distantia non-entis ed ens eamdem conclusionem proponit Fénelon (*Exist. de Dieu*, édit. de Versailles, p. 173).

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem destruas hæresim lullistarum dicentium quòd in quolibet effectu creato reperitur aliquid reale à solo Patre productum, et aliquid productum à solo Filio et aliquid à solo Spiritu sancto; et cujusdam hæretici dicentis quòd in homine sunt tria : *anima* quam formavit Deus Pater, *corpus* quod formavit Deus Filius, et *spiritus* quem creavit Spiritus sanctus.

(4) Sc. in Symbolo Nicæno vel Constantinopolitano quod in missa canitur, et cui propter manichæos interjecta est hæc appendix *visibilium et invisibilium*.

Sed *contra* est quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 2) quòd « communia totius divinitatis sunt omnia creabilia. »

CONCLUSIO. — Creare commune est toti Trinitati; et personis divinis, nonnisi ut essentialia attributa includunt, scientiam scilicet et voluntatem, convenire potest.

Respondeo dicendum quòd creare est propriè causare sive producere esse rerum. Cùm autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu. Ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundùm suum esse, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati (1). Sed tamen divinæ personæ secundùm rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est (quæst. XIV, art. 8, et quæst. XIX, art. 4), cùm de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundùm hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut natura divina, licèt sit communis tribus personis, ordine (2) tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licèt sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur (Joan. I, 3) : *Per quem omnia facta sunt* (3), inquantum habet eamdem virtutem, sed ab alio. Nam hæc præpositio, *per*, solet denotare causam mediam sive principium de principio. Sed Spiritui sancto, qui habet eamdem virtutem ab utroque, attribuitur quòd dominando gubernet et vivificet quæ sunt creata à Patre per Filium. Potest enim hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut dictum est (quæst. XXXIX, art. 8 ad 3), Patri attribuitur et appropriatur potentia, quæ maximè manifestatur in creatione, et ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur; et ideo dicitur de Filio : *Per quem omnia facta sunt*. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio. Nam vita in interiori quodam motu consistit; primum autem movens est finis et bonitas.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundùm propriam rationem : sicut ordinatio rerum ad sapientiam ; et justificatio impii, ad misericor

(1) Creatio est opus ad extrà, scilicet quod Deus operatur extrà se, et illa opera ad tres personas inseparabiliter pertinent, ut ex concil. Tolet. VI, can. I, et ex conc. Tolet. XI in professione fidei et aliundè constat.

(2) Non quidem qui sit ordo naturæ, quasi una sit anterior alia posterior, (quoojam antea explosum est), sed originis tantùm qui significa unam ab alia produci.

(3) Juxta illud etiam quod ad Hebr. I, statim ab initio dicitur, *per quem fecit et sæcula*, sed expressiùs (Joan. I) : *Omnia per ipsum facta sunt*, etc.

diam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio verò, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

## ARTICULUS VII. — UTRUM IN CREATURIS SIT NECESSE INVENIRI VESTIGIUM TRINITATIS (1).

De his etiam sup. quæst. V, art. 5, et infra quæst. XCIII, art. 16, ut et Sent. I, dist. 3, quæst. II, art. 3 et Cont. gent. lib. IV, cap. 26, circa finem, et De potent. quæst. IX, art. 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 1). Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

2. Præterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundùm aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis : et sic in infinitum.

3. Præterea, effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum (2) pertinet ad naturam communem; non autem ad relationes quibus personæ distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solùm unitatis essentiæ.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. VI, cap. 10 ad fin.) quòd « Trinitatis vestigium in creaturis apparet. »

CONCLUSIO. — In rationalibus creaturis est imago Trinitatis; in cæteris verò creaturis est vestigium Trinitatis; inquantum in eis inveniuntur aliqua, quæ reducuntur in divinas personas.

Respondeo dicendum quòd omnis effectus aliqualiter repræsentat suam causam, sed diversimodè. Nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam ejus; sicut fumus repræsentat ignem. Et talis repræsentatio dicitur esse repræsentatio *vestigii*. Vestigium enim demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repræsentat causam quantùm ad similitudinem formæ ejus; sicut ignis generatus ignem generantem; et statua Mercurii, Mercurium : et hæc est repræsentatio *imaginis*. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundùm actus intellectûs et voluntatis, sicut dictum est (quæst. XXVII per tot). Nam Filius procedit ut Verbum intellectûs; Spiritus sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis Verbum conceptum, et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigii; inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundùm igitur quòd est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundùm autem quòd habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum, secundùm quòd forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundùm autem quòd habet ordinem, repræsentat Spiritum sanctum, inquantum est amor; quia ordo effectûs ad aliquid alterum, est ex voluntate creantis.

(1) De vestigiis sanctissimæ Trinitatis plura reperiri possent in sanctis Patribus. Confer præsertim S. August. (De Trin. lib. VI ad fin., lib. IX, cap. 4 et seq., lib. XIV, cap. post.), S. Ambros. (De dignitate conditionis humanæ, cap. 11), Theodoret (Gen. quæst. XX).

(2) Ea nimirum causalitas quâ creaturæ producuntur, ut ex adjunctis per se patet.

Et ideo dicit Augustinus (De Trin. lib. VI, ut sup.) quòd « vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura secundùm quòd unum aliquid est; et secundùm quòd aliquâ specie formatur; et secundùm quòd quemdam ordinem tenet. » Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, *numerus*, *pondus*, *mensura*, quæ ponuntur (Sap. XI). Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus (Lib. de natura boni, cap. 3): *modus*, *species*, et *ordo;* et ea quæ ponit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 18), *quo constat*, *quo discernitur*, *quo congruit*. Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd repræsentatio vestigii attenditur secundùm appropriata; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest (1); ut dictum est (quæst. XXXII, art. 1 ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd creatura est res propriè subsistens; in qua est prædicta tria invenire. Neque oportet quòd in quolibet eorum quæ ei insunt (2), hæc tria inveniantur; sed secundùm ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est (in corp. art. et art. præc.).

## ARTICULUS VIII. — UTRUM CREATIO ADMISCEATUR IN OPERIBUS NATURÆ ET ARTIS (3).

De his etiam Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 3 ad 5, et De potent. quæst. III, art. 8 in corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. In qualibet enim operatione naturæ et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cùm non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo: et sic in qualibet operatione naturæ et artis est creatio.

2. Præterea, effectus non est prior suâ causâ. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quæ est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quòd sit per creationem.

3. Præterea, natura facit sibi simile. Sed quædam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili; sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est à natura, sed à creatione. Et eadem ratio est de aliis.

4. Præterea, quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quæ sunt à natura, non adjungatur creatio, sequitur quòd ea quæ sunt à natura, non sunt creaturæ: quod est hæreticum.

Sed *contra* est, quòd Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. V, cap. 6, 14 et 15) distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis.

CONCLUSIO. — Creatio non admiscetur operibus naturæ et artis, sed aliquid ad illarum operationem præsupponitur.

(1) Si quis autem nullam habeat sanctæ Trinitatis notitiam, non posset ullum ejus vestigium reperire ac per consequens nec ipsius notitiam consequi. Sicut si quis nihil sciret de leone, quamvis occurreret vestigio leonis, non sciret quòd hoc esset leonis vestigium, neque per illud in leonis notitiam venire posset.

(2) Scilicet in quolibet accidentium.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè in Genesi distingui opus creationis ab opere naturæ seu propagationis. Creationis opus notatur ibi: *Creavit Deus cœlum et terram;* opus naturæ seu opus propagationis ibi: *Germinet terra herbam virentem*, etc.

Respondeo dicendum quòd hæc dubitatio inducitur propter formas; quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed priùs in materia exstitisse, ponentes latitationem formarum (1). Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum. Quia enim formæ præexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere. Alii verò posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis (2). Et secundùm hoc, cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim considerabant quòd forma naturalis corporis (3) non est subsistens, sed quo aliquid est (4); et ideo cùm fieri et creari non conveniat propriè nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est (art. 4 huj. quæst.), formarum non est fieri (5), neque creari, sed concreatas esse. Quod autem propriè fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturæ (6).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd formæ incipiunt esse in actu, compositis factis; non quòd ipsæ fiant per se, sed per accidens tantùm.

Ad *secundum* dicendum, quòd qualitates activæ in natura agunt in virtute formarum substantialium; et ideo agens naturale non solùm producit sibi simile secundùm qualitatem, sed secundùm speciem.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cœlestis, cui assimilantur non secundùm speciem, sed secundùm analogiam quamdam. Neque oportet dicere quòd eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem verò animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad *quartum* dicendum, quòd operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum (7); et sic ea quæ per naturam fiunt, creaturæ dicuntur.

## QUÆSTIO XLVI.

### DE PRINCIPIO DURATIONIS RERUM CREATARUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum. Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm creaturæ semper fuerint. — 2° Utrùm eas incepisse sit articulus fidei. — 3° Quomodò Deus dicatur in principio cœlum et terram creasse.

### ARTICULUS I. — UTRUM UNIVERSITAS CREATURARUM SEMPER FUERIT (8).

De his etiam Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 5, et dist. 2, quæst. I, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 34 et 37, et De potent. quæst. III, art. 17, et quodl. III, quæst. XIV, art. 2, tum in corp. tum ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd universitas creaturarum,

(1) Ita Anaxagoras qui putabat rerum formas contineri actu in materia, quasi in illa latitantes, sicut pecunia latitat in arca.

(2) Hæc fuit Platonis sententia.

(3) Exceptâ hominis animâ rationali de cujus generatione hic non agitur, nam loquitur tantùm de formis rerum naturaliter generabilium.

(4) Forma propriè non habet esse, sed est id, per quod compositum habet esse, et ideo non est propriè id quod fit, sed solùm id quo aliquid fit.

(5) Forma fieri non dicitur nisi impropriè. S. Doctor docet formas illas de potentia materiæ educi, scilicet fieri ex materia per ejus transmutationem, quasi excerpendo ex ejus potentialitate.

(6) A fortiori præsupponitur ad operationem artis.

(7) Omnia fiunt ex aliquo quod per creationem est productum, scilicet ex materia.

(8) Ex hoc articulo habes quomodò per fidem et rationem destruas hæresim Averrois, Aristotelis, albanensium, seleucianorum dicentium : Deus non præcedit creaturam durationis prioritate. Quod sic ab Ecclesia damnatum est, conc. Lateran. sub Innocent. III, cap. *Firmiter*, tit. de

quæ nunc mundi nomine nuncupatur, non inceperit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incepit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse; alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quæ est in potentia ad esse, quod est per formam; et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma; materia autem mundi cum forma, est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet: quod est impossibile.

2. Præterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper (1), quandoque est, et quandoque non est; quia ad quantum se extendit virtus alicujus rei, tamdiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper. Non enim habet virtutem ad determinatum tempus durationis. Nihil ergo incorruptibile quandoque est, et quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est, et quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incepit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia; ut corpora cœlestia, et omnes substantiæ intellectuales. Ergo mundus non incepit esse.

3. Præterea, nullum ingenitum incepit esse. Sed Philosophus (Physic. lib. I, text. 82, seu cap. 9) probat quòd materia est ingenita, et (De cœlo, lib. I, text. 20, vel cap. 3), quòd cœlum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incepit esse.

4. Præterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse (2). Sed si mundus incepit esse, ubi nunc est corpus mundi, priùs non fuit aliquod corpus: et tamen poterat ibi esse; alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum; quod est impossibile.

5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quòd movens vel mobile aliter se habet nunc quàm priùs. Sed quod aliter se habet nunc quàm priùs, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit. Ergo et mobile; quia motus non est nisi in mobili.

6. Præterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere nisi aliquo motu præexistente. Natura enim semper eodem modo operatur; unde nisi præcedat aliqua mutatio vel in natura moventis, vel in mobili, non incipit à movente naturali esse motus, qui non fuit priùs. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis. Sicut qui vult facere domum cras et non hodie, expectat aliquid futurum cras quod hodie non est; et ad minus expectat quòd dies hodiernus transeat, et crastinus adveniat: quod sine mutatione non est; quia tempus est numerus motûs. Relinquitur ergo quòd ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus. Et sic idem quod priùs.

7. Præterea, quidquid est semper in principio, et semper in fine, nec incipere nec desinere potest; quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine; quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis præteriti,

Sum. Trin. et Fid. cath., ubi dicitur quòd *Deus suâ omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem.*

(1) Colligitur ex libro I De cœlo et mundo, text. 112, ac deinceps.

(2) Sic Philosophus (De cœlo, lib. III, text. 99), sive cap. 9, ex aliorum sensu.

et principium futuri (1). Ergo tempus nec incipere nec desinere potest: et per consequens nec motus, cujus numerus tempus est.

8. Præterea, Deus aut est prior mundo naturâ tantùm, aut et duratione. Si naturâ tantùm, ergo, cùm Deus sit ab æterno, et mundus est ab æterno. Si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus; ergo ante mundum fuit tempus: quod est impossibile.

9. Præterea, positâ causâ sufficienti, ponitur effectus. Causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta indigens alio ad hoc quòd effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi; et finalis, ratione suæ bonitatis; et exemplaris, ratione suæ sapientiæ; et effectiva, ratione suæ potentiæ; ut ex superioribus patet (quæst. XLIV, art. 2, 3 et 4). Cùm ergo Deus sit ab æterno, et mundus fuit ab æterno.

10. Præterea, cujus actio est æterna, et effectus est æternus. Sed actio Dei est ejus substantia, quæ est æterna. Ergo et mundus est æternus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. XVII, 5): *Clarifica me, Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus fieret.* Et (Prov. VIII, 22): *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio.*

CONCLUSIO. — Non est necessarium mundum semper fuisse; cùm ex voluntate divina processerit: quamvis possibile fuerit, si Deus voluisset; nec demonstrativè hoc probari ab aliquo unquam potuit.

Respondeo dicendum quòd nihil oportet præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim (quæst. XIX, art. 4) quòd voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa; cùm necessitas effectûs ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur (Met. lib. V, text. 6). Ostensum est autem (quæst. XIX, art. 3) quòd absolutè loquendo non est necesse Deum velle aliquid, nisi seipsum (2). Non est ergo necessarium Deum velle quòd mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cùm esse mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrativè probari potest. Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit (Phys. lib. VIII), sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundùm quid (3); scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundùm quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primò quidem, quia tam in Physic. (lib. VIII) quàm in De cœlo (lib. I, text. 101) præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ et Empedoclis et Platonis contra quos rationes contradictorias inducit. Secundò, quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum: quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertiò, quia expressè dicit (Top. lib. I, cap. 9) quòd quædam sunt problemata dialectica (4), de quibus rationes non habemus; ut, *Utrùm mundus sit æternus.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd antequam mundus esset, erat possibile mundum esse; non quidem secundùm potentiam passivam, quæ est ma-

(1) Ex Philosopho (lib. VI Physic., cap. 1, text. 11).

(2) Quamvis etiam non propriè seipsum velit, nisi concomitante voluntate quæ nonnisi complacentiam in suo *esse* vel in seipso significat.

(3) Et quidem tantùm ad convincendam falsitatem, quæ nihil ad nos; non autem ad probandum quod hìc in quæstione positum est; cùm contrarium fide constet.

(4) Non quoad materiam quæ physica est; sed quoad modum sive formam, quia probabilia tantùm vel opinabilia sunt; sicut eodem lib. cap. 1, *Syllogismus dialecticus* appellatur qui ex probabilibus concludit et contra syllogismum demonstrativum dividitur.

teria, sed secundùm potentiam activam Dei. Et etiam secundùm quòd dicitur aliquid absolutè possibile, non secundùm aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum qui sibi non repugnant (1), secundùm quòd possibile opponitur impossibili; ut patet per Philosophum (Met. lib. v, text. 17).

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo (2) habet illam virtutem, non quandoque est, et quandoque non est; sed antequam haberet illam virtutem, non fuit (3). Unde hæc ratio quæ ponitur ab Aristotele (De cœlo, lib. I, text. 120), non concludit simpliciter quòd incorruptibilia non inceperunt esse; sed quòd non inceperunt esse per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad *tertium* dicendum, quòd Aristoteles (Physic. lib. I, text. 82) probat materiam esse ingenitam, per hoc quòd non habet subjectum de quo sit. In primo autem De cœlo (text. 20) probat cœlum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quòd per utrumque non concluditur nisi quòd materia et cœlum non inceperunt per generationem, ut quidam ponebant præcipuè de cœlo. Nos autem dicimus quòd materia et cœlum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis patet (quæst. XLIV, art. 1 et 2).

Ad *quartum* dicendum, quòd ad rationem vacui non sufficit, *in quo nihil est;* sed requiritur quòd sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus; ut patet per Aristotelem (Physic. lib. IV, text. 60). Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum (4).

Ad *quintum* dicendum, quòd primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incepit esse, cùm priùs non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est (quæst. XLV, art. 2 ad 2). Unde patet quòd hæc ratio, quam ponit Aristoteles (Physic. lib. VIII), procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum; ut patet ex opinionibus Anaxagoræ et Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia inceperunt, semper fuisse motum.

Ad *sextum* dicendum, quòd primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuerit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse quòd præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim intelligendum est de agente particulari, quod præsupponit aliquid, et causat alterum, et aliter de agente universali, quod producit totum. Sicut agens particulare producit formam (5), et præsupponit materiam: unde oportet quòd formam inducat secundùm proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quòd inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in eo qui simul producit formam et materiam; sed rationabiliter in eo consideratur quòd ipse produxit materiam congruam formæ et fini. — Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo quòd agit in tempore *posteriori*, et non *priori;* secundùm imaginationem

(1) Illa possibilitas ea est quam philosophi hodierni possibilitatem vocant intrinsecam.

(2) Nempe ex eo tempore quod illam virtutem habet.

(3) Illa perpetuitas intelligenda est respectu futuri, non respectu præteriti.

(4) Ante creationem imaginari possumus locos aut spatia; sed juxta D. Thomæ sententiam, spatia illa non sunt quid reale, sed tantùm quantitatis corporeæ carentia quæ nullam relationem habet, nisi in imaginatione, quæ aliquando negationes entis per modum entis, ut mortem, umbras, noctem, apprehendit.

(5) De illis tantùm formis intelligendum quæ per virtutem naturalem ex materia educuntur; non de anima rationali quæ deforis advenit et per creationem à solo Deo producitur.

successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quòd agat nunc et non priùs secundùm imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni. Sed considerandum est quòd dedit effectui suo tempus, quantùm et quando voluit, et secundùm quòd conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestiùs enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit (1), quàm si semper fuisset. Omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad *septimum* dicendum, quòd sicut dicitur (Physic. lib. IV, text. 99), *prius* et *posterius* est in tempore, secundùm quòd *prius* et *posterius* est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore (2), sicut et in motu. Suppositâ autem æternitate motûs, necesse est quòd quodlibet momentum in motu acceptum, sit principium et terminus motûs: quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de *nunc* temporis. Et sic patet quòd ratio illa instantis *nunc*, quod semper sit principium et finis temporis, præsupponit æternitatem temporis et motûs. Unde Aristoteles hanc rationem inducit (Physic. lib. VIII, text. 10) contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motûs.

Ad *octavum* dicendum, quòd Deus est prior mundo duratione. Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis (3). Vel dicendum quòd designat æternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis, sicut cùm dicitur: Supra cœlum nihil est, ly *supra* designat locum imaginarium tantùm; secundùm quòd possibile est imaginari, dimensionibus cœlestis corporis dimensiones alias superaddi (4).

Ad *nonum* dicendum, quòd sicut effectus sequitur à causa agente naturaliter, secundùm modum suæ formæ; ita sequitur ab agente per voluntatem secundùm formam ab eo præconceptam et definitam, ut ex superioribus patet (quæst. XIV, art. 8, et quæst. XLI, art. 2). Licèt igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quòd ponatur mundus ab eo productus, nisi secundùm quòd est in prædefinitione suæ voluntatis; ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestiùs declaret suum auctorem.

Ad *decimum* dicendum, quòd, positâ actione, sequitur effectus secundùm exigentiam formæ quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum, accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit; ut scilicet haberet esse post non esse (5).

## ARTICULUS II. — UTRUM MUNDUM INCEPISSE SIT ARTICULUS FIDEI (6).

De his etiam ubi supra, scilicet locis art. præcedenti notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mundum incepisse non sit

(1) Et si agnoscitur semper non fuisse, sicut à nobis agnoscitur per fidem.

(2) Illud verum est de tempore quod post primum instans creationis usque ad ultimum instans temporis exclusivè labitur, sed non est verum de omni tempore. Primum enim instans temporis tantùm fuit principium et non finis; ultimum autem instans solùm erit finis temporis et non principium; instantia verò intermedia sunt utrumque, scilicet et principium temporis futuri et finis temporis præteriti.

(3) Nam ante mundum non fuit tempus in rerum natura, sed tantùm æternitas.

(4) Ita possumus dicere et quòd potuit cœlum elevare altiùs et quòd potuit priùs facere mundum quàm fecit.

(5) Non ponimus, ait B. Thomas, Deum causam mundi ex necessitate naturæ suæ, sed ex voluntate; unde necessarium est effectum divinum sequi, non quandocumque natura divina fecit, sed quando dispositum est voluntate divinâ ut esset (De potent. quæst. III, art. 17 ad 4).

(6) Ex hoc articulo habes quomodò totaliter evertas hæresim Petri Abeylardi, trinitariorum, Feliciani, dicentium fide nihil esse credendum, quod virtutem nostri intellectus excedat.

articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstrativè probari potest quòd Deus sit causa effectiva mundi; et hoc etiam probabiliores (1) philosophi posuerunt. Ergo demonstrativè probari potest quòd mundus inceperit.

2. Præterea, si necesse est dicere quòd mundus factus est à Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi præcessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis cœlum ingenitum (De cœlo, lib. I, text. 20). Ergo oportet dicere quòd mundus sit factus ex nihilo; et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quòd esse inceperit.

3. Præterea, omne quod operatur per intellectum, à quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo à quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est ejus effectus, non fuit semper.

4. Præterea, manifestè apparet artes aliquas, et habitationes regionum, ex determinatis temporibus incepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Præterea, certum est nihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

6. Præterea, si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem : quod est manifestè falsum.

7. Præterea, si mundus fuit æternus, et generatio fuit ab æterno; ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 29). Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum : quod improbatur (Met. lib. II, text. 5).

8. Præterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu; quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quòd mundus inceperit, et non solâ fide tenetur.

Sed *contra*. Fidei articuli demonstrativè probari non possunt; quia fides est de non apparentibus, ut dicitur (Hebr. XI). Sed Deum esse creatorem mundi, sic quòd mundus inceperit esse, est articulus fidei. Dicimus enim : *Credo in unum Deum*, etc. Et iterum Gregorius dicit (Homil. I in Ezech.) quòd Moyses prophetavit (2) de præterito, dicens : *In principio creavit Deus cœlum et terram;* in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantùm per revelationem; et ideo non potest probari demonstrativè.

CONCLUSIO. — Mundum incepisse solâ fide tenetur; nec demonstrativè hoc sciri potest; sed id credere maximè expedit.

Respondeo dicendum quòd mundum non semper fuisse, solâ fide tenetur, et demonstrativè probari non potest; sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est (quæst. XXXVIII, art. 1). Et hujus ratio est; quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est* (3). Unumquodque autem secundùm rationem suæ speciei abstrahit ab *hìc et nunc;* propter quòd dicitur, quòd

(1) Sive probatiores et commendabiliores præ cæteris, eodem sensu quo dicitur *probabilis moneta* quæ legitimi pretii est. Vel *probabiliores*, quia probabiliùs, id est verisimiliùs locuti sunt.

(2) Accipiendo *prophetiam* non secundùm notationem vel etymologiam nominis quod à prænuntiando derivatum est, sed secundùm adjunctam prophetici muneris rationem; cujus est mysteria manifestare qualiacumque illa sint, non habendo respectum ad futurum.

(3) Seu definitio ejus rei de qua quidpiam demonstratur.

universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quòd homo, aut cœlum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei, ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ absolutè necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult. ut dictum est (quæst. XIX, art. 3). Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne fortè aliquis quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. XI, cap. 4), philosophorum ponentium æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quòd substantia mundi non sit à Deo; et horum est intolerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, quòd tamen mundum à Deo factum dicerent. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, innuerunt, ut idem dicit (De civit. Dei, lib. X, cap. 31). « Sicut enim, inquit, si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod à calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit. » Et ad hoc intelligendum, considerandum est quòd causa efficiens quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto, duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quòd non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quòd sit prior mundo duratione; quia creatio, quâ mundum produxit, non est mutatio successiva (2), ut supra dictum est (quæst. XLV, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum à Deo ex nihilo; non quòd factus sit post nihilum, secundùm quòd nos intelligimus per nomen creationis (3), sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen; ut patet ex Avicenna in sua Metaph. (lib. IX, cap. 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd illa est ratio Anaxagoræ quæ ponitur (Physic. lib. VIII, text. 15). Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit; quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet (quæst. XIV, art. 7 et 12).

Ad *quartum* dicendum, quòd ponentes æternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et è converso. Et similiter ponunt quòd artes propter diversas corruptiones et accidentia infinities fuerunt inventæ, et iterum corruptæ. Unde Aristoteles dicit (Meteor. lib. I, cap. ult.) quòd ridiculum est ex hujusmodi parti-

(1) Hæc sententia valdè probabilis est, ait Sylvius, saltem quantùm ad ea quæ habent esse permanens; partim ob rationes allatas, partim propter auctoritatem eorum qui hoc affirmant, ex quorum numero sunt Durandus, Cajetanus, Sotus, Bannesius, Vasquez.

(2) Hinc æternitas mundi non contradictionem involvit neque ex parte Dei, cùm ipse sit infinita potentia; neque ex parte effectûs, cùm effectus possit esse coævus suæ causæ; neque ex parte factionis, cùm Deus possit operari in instanti, absque motu et successione.

(3) Prout eam credimus factam esse. Non quòd præcisè creatio ex vi nominis dicat fieri debere post nihilum, id est in aliqua duratione posteriori.

cularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad *quintum* dicendum, quòd etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boetius (De consol. lib. v, pros. 6), quia esse divinum est esse totum simul absque successione. Non autem sic est de mundo.

Ad *sextum* dicendum, quòd transitus semper intelligitur à termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad *septimum* dicendum, quòd in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se: ut putà si causæ, quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur à baculo, et baculus à manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus, non reputatur impossibile; ut putà si omnes causæ, quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quòd agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini inquantum generat, quòd sit generatus ab alio. Generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus; scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quòd homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et à corpore elementari, et à sole, et sic in infinitum.

Ad *octavum* dicendum, quòd hanc rationem, ponentes æternitatem mundi, multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in Metaph. Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superiùs (quæst. VII, art. 4). Quidam verò dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam verò, quòd ex omnibus animabus remanet una tantùm. Alii verò, ut Augustinus dicit (Serm. XIV de Temp., cap. 4 et 5, et Lib. de hæres. hæres. 46, et De civ. Dei, lib. XII, cap. 13), posuerunt propter hoc circuitum animarum; ut scilicet animæ separatæ à corporibus, post determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quòd hæc ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quòd mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno (1).

**ARTICULUS III. — UTRUM CREATIO RERUM FUERIT IN PRINCIPIO TEMPORIS (2).**

De his etiam Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 6 ad 3, et quodl. V, quæst. I, art. 1 in corp. et Opusc. IX, quæst. C.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd creatio rerum non fuerit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore. Per creationem enim rerum substantia in esse producta est. Tempus autem non mensurat substantiam

(1) Sententiam contrariam affirmant Richardus in 2, dist. 1, Henricus (quodl. 1, quæst. VII et VIII), Guilelmus Paris. parte secunda prima p. CII, Valentia, Tannerus, Granadus. Quamvis B. Thomas in opusculis De æternitate mundi et De pot. quæst. III, art. 14, expressè doceat et probet mundum potuisse creari, nihilominus illius interpretes non in eo loco mentem suam satis clarè aperuisse inveniunt. Itaque de ista quæstione mentem illius ut dubiam tenent.

(2) Ex hoc articulo habes primò quomodò per rationem ostendas rectè dictum à Gen. I: *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

rerum, et præcipuè incorporalium (1). Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea, Philosophus probat (Phys. lib. VI, text. 40) quòd omne quod fit, fiebat. Et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cùm sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cùm creari sit quoddam fieri, videtur quòd res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed tempus non potest creari in principio temporis; cùm tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed *contra* est, quod (Genes. I, 1) dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (2).

CONCLUSIO. — In principio temporis omnia à Deo creata sunt; et in principio, id est, in filio; et in principio, id est, ante omnia.

Respondeo dicendum quòd illud verbum (Genes. I) : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium, et ad hoc excludendum exponitur, *in principio*, scilicet temporis (3). — Quidam verò posuerunt duo esse creationis principia; unum bonorum, aliud malorum : et ad hoc excludendum exponitur, *in principio*, id est, in Filio (4). Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut sicut dicitur (Ps. CIII, 24) : *Omnia in sapientia fecisti*, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, id est, in Filio; secundùm illud Apostoli (ad Col. I, 16) : *In ipso* (scilicet Filio) *condita sunt universa*. — Alii verò dixerunt corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritualibus : et ad hoc excludendum exponitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram;* id est, ante omnia (5). Quatuor enim ponuntur simul creata; scilicet *cœlum empyreum*, *materia corporalis*, quæ nomine terræ intelligitur, *tempus*, et *natura angelica* (6).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis sit creationis mensura; sed quia simul cum tempore cœlum et terra creata sunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum illud Philosophi intelligitur de *fieri* quod est per motum, vel quod est terminus motûs. Quia cùm in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in *moveri*, et *fieri*, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum; quia quod est in principio motûs vel in termino, non est in *moveri*. Creatio autem neque est motus, neque terminus, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2 et 3). Unde sic aliquid creatur quod non priùs creabatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil fit nisi secundùm quòd est. Nihil au-

(1) Quia nimirum tempus non est nisi *numerus motûs;* non est autem aliquis motus ad substantiam ut sic, sed ad accidentia substantiæ, scilicet quantitatem, vel qualitatem, etc. Nec substantia per se motui subjecta est, sed ratione accidentium quibus ab extrinseco afficitur.

(2) Ad fidem pertinens est creatam terram fuisse in principio temporis. Nam Innocentius III in cap. *Firmiter* (tit. De sum. Trin. et Fide cath.) credit et confitetur quod *Deus suâ omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam.*

(3) Illa expositio est sanctorum Basilii et Ambrosii in Opere sex dierum, atque etiam concilii generalis cujus verba jam recitavimus.

(4) Hæc secunda expositio est eorumdem Basilii et Ambrosii ac insuper Hieronymi, in Quæst. hebraïcis super Gen. et Aug. (Conf. lib. XII, cap. 20 et 28).

(5) Ita sanctus Augustinus (De civ. Dei, lib. XI, cap. 6, et Conf. lib. XII, cap. 18).

(6 Quamvis nonnulli existiment tres illas expositiones esse litterales; probabilius est quod secunda sit mystica; prima verò et tertia litteralis.

tem est temporis nisi *nunc*. Unde non potest fieri nisi secundùm aliquod *nunc*. Non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

# QUÆSTIO XLVII.

## DE DISTINCTIONE RERUM IN COMMUNI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione rerum. — Erit autem hæc consideratio tripartita : Nam 1° Considerabimus de distinctione rerum in communi ; — 2° De distinctione boni et mali ; — 3° De distinctione spiritualis et corporalis creaturæ. — Circa primum quæruntur tria : 1° De ipsa rerum multitudine, seu distinctione — 2° De earum inæqualitate. — 3° De unitate mundi.

### ARTICULUS I. — UTRUM RERUM MULTITUDO ET DISTINCTIO SIT A DEO (1).

De his etiam Contra gent. lib. II, cap. 39 usque ad 45 inclusivè, ut et lib. III, cap. 97, et De potent. quæst. III, art. 1 ad 9, et art. 16 in corp. et Opusc. II, cap. 71, 72, 73, 101, et Metaph. XII, lect. 2 circa finem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd rerum multitudo et distinctio non sit à Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maximè unus, ut ex præmissis patet (quæst. XI, art. 4). Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectùs, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 3). Ergo cùm Deus sit unus, effectus ejus est unus tantùm, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus; scilicet, divina bonitas, ut supra ostensum est (quæst. XLIV, art. 4). Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. I) quòd Deus *distinxit lucem à tenebris, et divisit aquas ab aquis*. Ergo distinctio et multitudo rerum est à Deo.

CONCLUSIO. — Cùm propter bonitatem suam communicandam condiderit Deus creaturas, et per illas repræsentandam; non ex materia, vel ex agente et materia, aut ex secundis causis, sed ex intentione primi agentis et Dei, multæ et diversæ naturæ processerunt.

Respondeo dicendum quòd causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ; et hoc vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ, sicut Democritus et omnes antiqui naturales (2), ponentes solam causam materialem; secundùm quos distinctio rerum provenit à casu secundùm motum materiæ. Materiæ verò et agenti simul, distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. — Sed hoc non potest stare propter duo. 1° Quidem, quia ostensum est (quæst. XLIV, art. 2) quòd etiam ipsa materia à Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiorem causam reducere. 2° Quia materia est propter formam, et non è converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam; sed potiùs è converso in materia creata est difformitas (3), ut esset diversis formis accommodata.—Quidam verò attri-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Algazelis et Averrois dicentium quòd à primo principio non potest procedere immediatè multitudo, sed tantùm unum, scilicet prima intelligentia, id est, primus angelus; item quòd à Deo invariabili non potest procedere ullum variabile.

(2) Ut lib. I Physicorum, cap. 5, text. 41 de Democrito et Parmenide; cap. 6 autem, text. 5 de Anaxagora ; lib. III, cap. 4, text. 27, de hoc rursus ac Democrito ; lib. VIII, cap. 1, text. 2 de Anaxagora rursus et Empedocle; ac lib. I Met. ad fin. cap. 4 de Democrito et Leucippo.

(3) Vel *creata est difformitas in materia* ne quem ambiguitas fallat.

buerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit quòd Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam; in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiæ et actûs, ut infra patebit (quæst. L, art. 2). Sic igitur prima intelligentia inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; inquantum autem intelligit se secundùm quòd est in potentia, produxit corpus cœli quod movet; inquantum verò intelligit se secundùm illud quod habet de actu, produxit animam cœli. Sed hoc non potest stare, propter duo. 1° Quidem, quia ostensum est (quæst. XLV, art. 5) quòd creare solius Dei est. Unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, à solo Deo producuntur. Et hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi et corruptioni. 2° Quia secundùm hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire à casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset à casu; quod est impossibile (1). Unde dicendum est, quòd distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas et diversas; ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectiùs participat divinam bonitatem et repræsentat eam totum universum, quàm alia quæcumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ. Et hoc est quod dicitur (Gen. I, 3) : *Dixit Deus : Fiat lux. Et divisit lucem à tenebris.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd agens per naturam, agit per formam per quam est, quæ unius tantùm est una; et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est (quæst. XIX, art. 4), agit per formam intellectam. Cùm igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est (quæst. XV, art. 2), relinquitur quòd, licèt sit unus, possit multa facere.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa teneret de exemplato quod perfectè repræsentat exemplar; quod (2) non multiplicatur nisi materialiter. Unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantùm. Sed nulla creatura repræsentat perfectè exemplar primum quod est divina essentia : et ideo potest per multa repræsentari. Et tamen, secundùm quòd ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd in speculativis medium demonstrationis, quod perfectè demonstrat conclusionem, est unum tantùm; sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quòd sit nisi unum tantùm. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus; unde oportuit creaturas multiplicari.

(1) Disputat S. Doctor contra eos qui distinctionem rerum à casu esse dicebant (Cont. gent. lib. II, cap. 39), contra alios qui ponebant eam esse à materia (cap. 40), contra eos qui ex contrarietate primorum agentium (cap. 41), contra eos qui ex secundis agentibus (cap. 42), contra eos qui ex meritorum vel demeritorum diversitate (cap. 44) et veritatem quam hic docet explicat (cap. 45).

(2) Supple exemplatum, quod non multiplicatur nisi materialiter, quia quando exemplatum perfectè repræsentat exemplar, unius exemplaris solum et unum exemplatum.

(3) Confer quæ dicta sunt (quæst. XV, art. 2).

## ARTICULUS II. — UTRUM INÆQUALITAS RERUM SIT A DEO (1).

De his etiam Contra gent. lib. I, cap. 39 usque ad 45 inclusivè, ut et lib. III, cap. 97, et De potent. quæst. III, art. 16, et quæst. De anima, art. 1 in corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inæqualitas rerum non sit à Deo. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est majus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia æqualia facere.

2. Præterea, æqualitas est effectus unitatis, ut dicitur (Met. lib. v, text. 20). Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia æqualia.

3. Præterea, justitiæ est inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus est justus in omnibus operibus suis (2). Cùm ergo operationi ejus, quâ esse rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quòd fecerit omnia æqualia.

Sed *contra* est, quod dicitur (Eccli. XXXIII, 7) : *Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, et sol solem? A Domini scientiâ separati sunt.*

CONCLUSIO.—Sicut ex divina sapientia multæ et diversæ creaturæ in esse processerunt, ita eadem ex causa rerum inæqualitas processit, et non ex meritis seu demeritis creaturarum.

Respondeo dicendum quòd Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit à Deo in principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quòd Deus primò creavit creaturas rationales tantùm, et omnes æquales (3). In quibus primò exorta est inæqualitas ex libero arbitrio; quibusdam conversis in Deum, secundùm magis et minùs; quibusdam, etiam secundùm magis et minùs, à Deo aversis. Illæ igitur rationales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines angelorum, pro diversitate meritorum. Illæ autem quæ aversæ sunt à Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundùm diversitatem peccati. Et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. Sed secundùm hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est contra illud quod dicitur (Genes. I, 31) : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Et ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. II, cap. 23) : « Quid stultius dici potest, quàm per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potiùs evenisse, quia una anima sic peccaverat; ac per hoc, si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus? » Et ideo dicendum est quòd sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inæqualitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus : una formalis, in his quæ differunt specie : alia verò materialis, in his quæ differunt numero tantùm. Cùm autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quòd in rebus incorruptibilibus (4) non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno. In ge-

(1) Refert Scriptura non solùm multitudinem et distinctionem, sed etiam inæqualitatem rerum à Deo factam. *Quare dies diem separat, et iterum lux lucem et annus annum? à Domini scientia separati sunt* (Eccles. XXXIII). *Dixit Dominus ad Moysen : Quis facit os hominis? aut quis fabricatus est mutum et surdum, ridentem et cæcum? nonne ego* (Ex. IV, vid. Job, XXXVIII et XXXIX).

(2) Ut Psal. XIV, vers. 17 appellatur; sive *justus in omnibus viis suis, et sanctus in omnibus operibus suis.*

(3) Vel quòd statim à principio creationis æqualia omnia Deus fecerit. Ideo verò rationales creaturas exprimit, quia ejusdem speciei angelos et animas putavit, ut expressiùs infra notabitur. Etsi *rationales* largè dici possunt.

(4) Scilicet angelis.

neralibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quòd principalior est distinctio formalis quàm materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem : quia, ut dicitur (Met. lib. VIII, text. 10, vel cap. 3), formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis; et plantæ corporibus mineralibus; et animalia plantis; et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum, propter perfectionem universi, ita et inæqualitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantùm unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quòd quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundùm proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus haberet oculi dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundùm modum creaturæ; non autem singulas creaturas, sed unam aliâ meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur (Genes. I, 4) : *Vidit Deus lucem quòd esset bona:* et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.*

Ad *secundum* dicendum, quòd primum quod procedit ab unitate, est æqualitas (1), et deinde procedit multiplicitas. Et ideo à Patre, cui secundùm Augustinum (De doct. christ. lib. I, cap. 5) appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur æqualitas; et deinde creatura, cui competit inæqualitas; sed tamen etiam à creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa est quæ movit Origenem (Periarch. lib. I, cap. 7); sed non habet locum nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem vel meritorum vel dispositionis materiæ; sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis. Non enim propter hoc differt tectum à fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quærit artifex diversam materiam; et faceret eam, si posset.

## ARTICULUS III. — UTRUM SIT UNUS MUNDUS TANTUM (2).

De his etiam De potent. quæst. III, art. 16 ad 1, et in Metaph. lib. XII, lect. 7 et 9, fin. et Cœli I, lect. 16 usque ad 22.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit unus mundus tantùm, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46) : « Inconveniens est dicere quòd Deus sine ratione res creavit. » Sed eâ ratione quâ creavit unum, potuit creare multos; cùm ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita; ut ostensum est (quæst. VII, art. 1, et quæst. XXV, art. 2). Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea, natura facit quod melius est; et multò magis Deus. Sed

(1) Id quod proximè procedit ab unitate est æqualitas, sed nihilominus ab ea procedere potest multitudo, ac per consequens inæqualitas.

(2) Origenes dicitur à quibusdam fuisse hoc errore notatus; quod scilicet dixerit aut hunc mundum plures alios præcessisse et post illum etiam futuros esse plures. Veteres philosophi alios esse mundos ferè innumerabiles quoque opinati sunt; sed hæc sententia Scripturæ et Patribus videtur contraria.

melius esset esse plures mundos quàm unum; quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt à Deo.

3. Præterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundùm numerum, remanente eâdem specie; quia multiplicatio secundùm numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia. Sicut enim cùm dico *homo*, significo formam; cùm autem dico *hic homo*, significo formam in materia; ita, cùm dicitur *mundus*, significatur forma; cùm autem dicitur *hic mundus*, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. I, 10): *Mundus per ipsum factus est.* Ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente (1).

CONCLUSIO. — Cùm universas creaturas ad se et invicem mirabili quodam ordine instituerit Deus, unum tantùm mundum, et non plures ponere conveniens est.

Respondeo dicendum quòd ipse ordo in rebus sic à Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundùm quòd quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt à Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut ostensum est (quæst. XI, art. 3, et quæst. XXI, art. 1 ad 3). Unde necesse est quòd omnia ad unum mundum pertineant. Et ideo, illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum; ut Democritus qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hæc est ratio quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine et ad unum. Propter quod Aristoteles (Met. lib. XII, text. 52) ex unitate ordinis in rebus existentis, concludit unitatem Dei gubernantis. Et Plato (in Timæo, aliq. in princ.) ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad *secundum* dicendum, quòd nullum agens intendit pluralitatem materialem, ut finem; quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cùm autem dicitur plures mundos esse meliores quàm unum, hoc dicitur secundùm multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis; quia eâdem ratione dici posset quòd, si fecisset duos, melius esset quòd essent tres : et sic in infinitum.

Ad *tertium* dicendum, quòd mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram (2) quàm istam; quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quæ sunt partes mundi.

## QUÆSTIO XLVIII.

### DE RERUM DISTINCTIONE IN SPECIALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali. — Et primò de distinctione boni et mali. Deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ. — Circa primum quærendum est de malo et de causa mali. — Circa malum quæruntur

(1) Duos equidem ex Platone indicaverat Augustinus, alterum *sensibilem* et *intelligibilem* alterum; sed hunc explicat in meliorem sensum (Retract. lib. I, cap. 3).

(2) Hæc intelligenda sunt secundùm potentiam mundi materialem et spectato eo rerum cursu qui nunc est, non autem secundùm potentiam Dei Creatoris, neque spectato illo rerum cursu quem ipse potest pro suo beneplacito eis dare. Nam in multis locis D. Thomas docet potentiam Dei esse infinitam ac non posse ad hunc solum mundum determinari.

sex : 1° Utrùm malum sit natura aliqua. — 2° An malum inveniatur in rebus. — 3° Utrùm bonum sit subjectum mali. — 4° Utrùm malum corrumpat totaliter bonum. — 5° De divisione mali per pœnam et culpam. — 6° Quid habeat plus de ratione mali, pœna vel culpa.

## ARTICULUS I. — UTRUM MALUM SIT NATURA QUÆDAM (1).

De his etiam Sent. I, dist. 46, art. 3, tum in corp. tum ad 4, et Sent. II, dist. 34, quæst. I art. 2, et Contra gent. lib. III, cap. 7, 8, 9, 11, rat. 1, et De potent. quæst. III, art. 6, et De malo, quæst. I, art. 2, et Opusc. II, cap. 115.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus. Dicitur enim in Prædicamentis (cap. 10 De oppos. in finem), quòd « bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. » Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea, omnis differentia constitutiva alicujus speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus; differt enim specie malus habitus à bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quamdam.

3. Præterea, utrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria; ut probat Philosophus in Prædicamentis (cap. De opposit.), per hoc quòd inter bonum et malum est aliquid medium, et à malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quamdam.

4. Præterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quædam.

5. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum. Dicit enim Augustinus (Enchir. cap. 10 et 11) quòd « ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et suo loco positum, eminentiùs commendat bona. » Ergo malum est natura quædam.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. 4, non remotè à princ. text. 23) : « Malum non est existens, neque bonum. »

CONCLUSIO. — Non existens aliquid, vel natura aliqua, sed ipsa boni absentia malum est.

Respondeo dicendum quòd unum oppositorum cognoscitur per alterum; sicut per lucem, tenebræ. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra (quæst. V, art. 1 et seq.) quòd bonum est omne id quod est appetibile; et sic, cùm omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quòd esse et perfectio cujuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quòd malum significet quoddam esse, aut quamdam formam seu naturam. Relinquitur ergo quòd nomine mali significetur quædam absentia boni. Et pro tanto dicitur quòd « malum neque est existens, neque bonum ; » quia cùm ens, inquantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Aristoteles ibi loquitur secundùm opinionem pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam; et ideo bonum et malum ponebant genera. Consuevit enim Aristoteles, et præcipuè in libris logicalibus, ponere exempla quæ probabilia erant suo

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas errorem pythagoricorum et manichæorum qui supponebant malum esse aliquam formam seu naturam et aliquas res secundùm suas naturas malas esse ; quod fidei adversatur.

(2) Hinc dicitur in Scripturis (Gen. I) : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valdè bona.* (Eccles. III) : *Cuncta fecit bona in tempore suo.* (I. Tim. IV) : *Omnis creatura Dei bona est.*

tempore secundùm opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus (Met. lib. IV, text. 6), quòd « prima contrarietas est habitus et privatio, » quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cùm semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera non simpliciter, sed contrariorum; quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum hujusmodi, habet rationem mali (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum et malum non sunt differentiæ constitutivæ, nisi in moralibus, quæ recipiunt species ex fine, qui est objectum voluntatis, à quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiæ specificæ in moralibus; bonum, per se; sed malum, inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundùm quòd adjungitur fini indebito; sicut neque in naturalibus invenitur privatio formæ substantialis, nisi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni: sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensûs absque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti (2).

Et per hoc etiam patet responsio ad *tertium*. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundùm quòd inveniuntur in moralibus (3). Sic enim inter bonum et malum invenitur medium; prout bonum dicitur quod est ordinatum; malum autem quod non solùm est deordinatum, sed etiam nocivum alteri (4). Unde dicit Philosophus (Eth. lib. IV, cap. 1) quòd « prodigus vanus quidem est, sed non malus. » Ab hoc etiam malo quod est secundùm morem, contingit fieri reditum ad bonum (5), non autem ex quocumque malo; non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cùm tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad *quartum* dicendum, quòd aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo *formaliter;* eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album; et sic malum, etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere *effectivè;* sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis; sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se; id est, secundùm quòd est privatio quædam, sed secundùm quòd ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma; et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit ubi supra, « malum non agit, neque desideratur, nisi

(1) Malum et bonum, ait ipse D. Thomas, propriè opponuntur ut privatio et habitus, ac nihilominus dicuntur contraria, quia privationes illæ quæ non tollunt totam formam oppositam, sed aliquid de ea retinent vel relinquunt, interdum vocantur contrariæ; malum autem non tollit totum bonum, sed tantùm removet aliquid de bono (De malo, quæst. 1, art. 1 ad 2).

(2) Hinc cùm dicitur malum esse differentiam specificam, non est intelligendum malum simpliciter et formaliter, sed aliquid secundùm se bonum, quod est privatum eâ perfectione quam deberet habere.

(3) In moralibus malum opponitur bono sicut contrarium, sed malum sub ratione mali opponitur bono sicut privatio opponitur formæ vel habitui.

(4) Id quod tantùm est deordinatum et non nocivum alteri: medium est inter bonum et malum. Sic Philosophus dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi ipsi, ait B. Thomas (1 2, quæst. XVIII, art. 9 ad 2).

(5) Nempe ex incontinentia reditur ad continentiam, ex ebrietate ad sobrietatem.

virtute boni adjuncti. Per se autem (1) est infinitum (2) et præter voluntatem et intentionem. »

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXI, art. 1 ad 3), partes universi habent ordinem ad invicem secundùm quòd una agit in alteram, et est finis alterius, et exemplar. Hæc autem, ut dictum est (in solut. ad 2 arg.), non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens; id est, ratione boni adjuncti (3).

## ARTICULUS II. — UTRUM MALUM INVENIATUR IN REBUS (4).

De his etiam in Sent. I, dist. 3, art. 1, et Contra gent. lib. II, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum non inveniatur in rebus. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est aliquid, vel privatio alicujus, quod est non ens. Sed Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, art. 4, non remotè à princ. lect. 23) quòd « malum distat ab existente, et adhuc plus distat à non existente. » Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quòd malum sit res quædam : quod est contra prædicta (art. præc.).

3. Præterea, « albius est quod est nigro impermixtius ; » ut dicitur (Topicorum cap. 4, non remotè à princ.). Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est multò magis quàm natura. Ergo in rebus à Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed *contra* est, quòd secundùm hoc removerentur omnes prohibitiones et pœnæ, quæ non sunt nisi malorum (5).

CONCLUSIO. — Sicut ad universi perfectionem oportuit non tantùm incorruptibilia et indefectibilia à bono esse, ita necesse est in rebus inveniri malum, sicut defectus et corruptio boni, non quidem positivè, sed formaliter remotivè.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 1 et 2), perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur (6). Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit quòd nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit quod à bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur : quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt ; ut incorruptibilia. Quædam verò sunt, quæ amittere possunt ; ut corruptibilia. — Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solùm sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia ; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ à bonitate deficere possint ; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat à bono. Unde manifestum est quòd in rebus malum invenitur, sicut et corruptio ; nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd malum distat et ab ente simpliciter (7)

(1) Per se, id est, si seorsùm à bono et secundùm se quâ malum est, consideretur.

(2) Dicitur *infinitum*, quia non uno modo determinato, sed variis et velut fortuitis contingit.

(3) Cf. quæst. XIX, art. 9.

(4) De fide est et frequentissimè Scriptura sacra testatur mala eaque multa et magna esse in mundo.

(5) Vel propter mala, prout moralia sunt. Nam et prohibitiones tantùm fiunt ne committantur mala, et infliguntur pœnæ ut commissa plectantur.

(6) Non simpliciter et absolutè quantùm ad specificos omnes gradus, cùm alioqui mundus non posset esse melior quàm sit, contra id quod ostensum est (quæst. XXV, art. 6), sed genericè tantùm.

(7) Per ens simpliciter intelligitur habitus et per non ens simpliciter intelligitur quod nullo modo est, aut pura negatio. Malum distat ab existente, cùm non sit ens simpliciter sicut ha-

et à non ente simpliciter; quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dicitur (Met. lib. v, text. 14), ens dupliciter dicitur. Uno modo secundùm quòd significat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta; et sic convertitur cum re: et hoc modo nulla privatio est ens; unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit; cujus nota est hoc verbum, *est*. Et hoc est ens quo respondetur ad quæstionem, *an est*. Et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem (1). Et hoc modo etiam malum dicitur *ens*. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam, aliqui considerantes quòd aliquæ res dicuntur malæ, vel quòd malum dicitur esse in rebus, crediderunt quòd malum esset res quædam.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 2). Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quædam quæ à bono deficere possunt; quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia « providentiæ non est naturam destruere, sed salvare, » ut Dionysius dicit (De divin. nomin. cap. 4, part. 4, vers. fin. lect. 23); ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus (Enchir. cap. 11): « Deus est adeo potens, quòd etiam bona potest facere de malis. » Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur justitia vindicantis et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis.

## ARTICULUS III. — UTRUM MALUM SIT IN BONO SICUT IN SUBJECTO (2).

De his etiam Sent. II, dist. 34, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 11, et De malo, quæst. I, art. 2, et Opusc. III, cap. 118 et 176.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd malum non sit in bono sicut in subjecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. IV, lect. 25) quòd « malum non est existens, neque in existentibus. » Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Præterea, malum non est ens; bonum verò est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subjecto.

3. Præterea, unum contrariorum non est subjectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

4. Præterea, id in quo est albedo sicut in subjecto, dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subjecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequitur quòd bonum sit malum; contra id quod dicitur (Is. v, 20): *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum!*

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Enchir. cap. 14) quòd « malum non est nisi in bono. »

bitus; et magis adhuc distat à non existente, quia non est pura negatio, sed privatio.

(1) Tum non significamus malum esse aliquid, sed significamus aliquam rem esse cui deest sua perfectio.

(2) Hujus quæstionis solutio ex aliis præcedentibus procedit. Nam si malum non existat per se, debet esse in subjecto, et cùm omne subjectum sive substantia sit quoddam bonum, sequitur, ut ait D. Thomas, malum esse in bono sicut in subjecto.

CONCLUSIO. — Cùm malum sit privatio boni, et in eodem subjecto sit; malum non negativè sed privativè est in bono, ut in suo subjecto.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privativè et negativè. Remotio igitur boni negativè accepta mali rationem non habet; alioquin sequeretur quòd ea quæ nullo modo sunt (1), mala essent; et iterum, quòd quælibet res esset mala ex hoc quòd non habet bonum alterius rei; utpotè quòd homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privativè accepta malum dicitur; sicut privatio visûs cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis et formæ est unum et idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subjectum formæ substantialis et privationis oppositæ; sive sit ens in potentia secundùm quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quòd forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, et bonum quoddam; et sic omne ens in actu bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, inquantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundùm quòd habet ordinem ad bonum. Sicut enim ens est in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quòd subjectum mali sit bonum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem (2), aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad *secundum* dicendum, quòd non ens, negativè acceptum, non requirit subjectum. Sed « privatio est negatio in subjecto, » ut dicitur (Met. lib. IV, text. 4) (3). Et tale non ens est malum.

Ad *tertium* dicendum, quòd malum non est, sicut in subjecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono. Subjectum enim cæcitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit (Enchir. cap. 13 in princ.), hìc fallere dialecticorum regula (4), quæ dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundùm communem acceptionem boni et mali; non autem secundùm quòd specialiter accipitur hoc bonum, et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et hujusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circuit omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad *quartum* dicendum, quòd propheta imprecatur *væ* illis qui dicunt id quod est bonum, secundùm quòd est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet (in corp. art.).

## ARTICULUS IV. — UTRUM MALUM CORRUMPAT TOTUM BONUM (5).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXV, art. 1, 2, 4, ut et Sent. II, dist. 34, art. 5, et Contra gent. lib. III, cap. 10 et 12, et De malo, quæst. II, art. 9, 11, 12, et Opusc. II, cap. 117 et 118.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum corrumpat totum

(1) Hinc Adamus fuisset malus priusquam productus esset, quod est absurdum. Malum igitur non est simplex negatio, sed privatio.

(2) Id est sicut eorum partem vel proprietatem.

(3) Ubi nimirùm text. 4 privationem à negatione distinguens, hanc utriusque differentiam esse ait quòd negatio est absentia tantùm alicujus; in privatione autem natura quædam subjecta requiritur de qua dicatur privatio. Simileque aliquid insinuat tum lib. V, text. 27, tum etiam lib. X, text. 15.

(4) Sed non deficit secundùm rei veritatem, deficit tantùm secundùm apparentiam. Non enim bonum et malum sunt in eodem secundùm eamdem rationem, sed secundùm diversam.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem tanquam in radice interimas hæreses No-

bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit (Enchir. cap. 12) quòd « malum nocet, inquantum adimit bonum. » Sed bonum est sibi simile et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea, malum, quandiu est, nocet, et aufert bonum. Sed illud à quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum; quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Enchir. ubi sup.) quòd « malum non potest totaliter consumere bonum. »

CONCLUSIO. — Malum corrumpit totum sibi oppositum bonum; nunquam autem bonum quod est subjectum, nec bonum totum quod est habilitas subjecti ad actum, corrumpere potest.

Respondeo dicendum quòd malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur; et hoc est bonum oppositum malo (1); sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per cæcitatem. Quoddam verò bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur; scilicet bonum quod est subjectum mali (2), non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam verò bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum est habilitas (3) subjecti ad actum. Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, seu per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda è contrario intensioni ipsius (4). Intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quantò magis multiplicantur in subjecto, tantò habilius est ad recipiendam perfectionem et formam (5). Et è contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quantò magis multiplicatæ sunt in materia et magis intensæ, tantò magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum; neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum. Frigiditas enim et humiditas, per quæ diminuitur sive remittitur habilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si verò dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, et habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, non tamen totaliter tollitur; quia semper manet in sua radice, quæ est substantia subjecti (6); sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem

vati, Montani dicentium pœnitere eos non posse ut remissionem peccatorum consequantur qui semel lapsi sunt in peccatum post baptismum: quod ab Ecclesia sic fuit damnatum (Conc. Trid. sess. VI, can. 14): *Si quis dixerit eum qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere; anathema sit.*

(1) Illud bonum est forma vel habitus. In naturalibus hæc forma est anima, sed in moralibus virtutes et gratia.

(2) Subjectum seu substantia rei in naturalibus est materia, in moralibus verò homo aut ejus anima.

(3) In naturalibus hæc habilitas est capacitas materiæ ad animam; in moralibus est aptitudo secundùm quam anima dicitur capax virtutum et gratiæ.

(4) Id est per oppositum ad ipsius intensionem.

(5) Accidentalem nempe de qua hic tantùm quæstio est.

(6) Vel essentia ipsa ex qua proprietates fluunt, quædam remotè tantùm et mediatè, quædam immediatè vel proximè.

et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen; nunquam tamen totaliter tollitur, manente aere, qui secundùm naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis ac magis minuitur habilitas animæ ad gratiam. Quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum; secundùm illud (Is. LIX, 2): *Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum.* Neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur (1); sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd habilitas prædicta est media inter subjectum et actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum; sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, remanet. Ergo licèt bonum in se sit simile, tamen propter comparationem ejus ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad *tertium* dicendum, quòd quidam imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quòd sicut continuum dividitur in infinitum, factà divisione secundùm eamdem proportionem, ut putà quòd accipiatur medium medii, vel tertium tertii; sic in proposito accidit. Sed hæc ratio hìc locum non habet; quia in divisione, in qua servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus et minus; minus enim est medium medii quàm medium totius. Sed secundùm peccatum non de necessitate minùs diminuit de habilitate prædictà quàm præcedens; sed fortè aut æqualiter, aut magis. Dicendum est ergo quòd licèt ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens; secundùm quòd contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est (in corp. art.).

## ARTICULUS V. — UTRUM MALUM SUFFICIENTER DIVIDATUR PER PŒNAM ET CULPAM (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 35, art. 1, ut et Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 5, quæstiunc. V, et De malo, quæst. I, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum non sufficienter dividatur per pœnam et culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus quòd se in esse conservare non possunt; qui tamen nec pœna, nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per pœnam et culpam.

2. Præterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa, nec pœna (3). Invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pœna vel culpa.

3. Præterea, tentatio quoddam malum est. Nec tamen est culpa; quia « tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis, » ut dicitur in glossa (ordin.) super illud : *Ne magnitudo revelationum* (II. Cor. XII). Nec etiam pœna; quia tentatio præcedit culpam, pœna autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

Sed *contra.* Videtur quòd divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit

(1) Sic mors tollit animam, peccatum mortale gratiam et virtutes sibi oppositas, ut infidelitas fidem, desperatio spem, etc.

(2) Hic non agitur de malo cujuscumque rei, sed tantùm de malo creaturæ rationalis, seu de malo quod in rebus voluntariis invenitur, ut patet ex fine corp. et ex resp. ad 2. Si enim de malo universali ageretur, illa divisio esset insufficiens, addendum foret malum naturæ.

(3) Propter necessitatem per quam agunt; sicut nec in homine, si sic ageret.

(Enchir. cap. 12), « malum dicitur, quia nocet. » Quod autem nocet, pœnale est. Omne ergo malum sub pœna continetur.

CONCLUSIO. — **Quodvis malum, cùm bono oppositum sit, in rebus voluntariis est pœna, vel culpa.**

Respondeo dicendum quòd malum, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.), est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per subtractionem formæ, aut alicujus partis quæ requiritur ad integritatem rei; sicut cæcitas malum est, et carere membro. Alio modo per subtractionem debitæ operationis; vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia verò bonum simpliciter est objectum voluntatis; malum quod est privatio boni, secundùm specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus, habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ et integritatis rei, habet rationem pœnæ; et præcipuè supposito (1) quòd omnia divinæ providentiæ et justitiæ subdantur, ut supra ostensum est (quæst. XXII, art. 2). De ratione enim pœnæ est quòd sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cùm deficit à perfecta actione, cujus dominus est secundùm voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est vel pœna vel culpa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia malum est privatio boni et non negatio pura, ut dictum est supra (art. 3 huj. quæst.), non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali; quia contra rationem lapidis est quòd visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est quòd in esse conservetur à seipsa; quia idem dat esse et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd pœna et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad *tertium* dicendum, quòd tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper est malum culpæ in tentante (2); sed in eo qui tentatur, non est propriè, nisi secundùm quòd aliqualiter immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundùm autem quòd tentatus immutatur ad malum à tentante, incidit in culpam.

Ad argumentum in oppositum dicendum, quòd de ratione pœnæ est quòd noceat agenti, in seipso; sed de ratione culpæ est, quòd noceat agenti in sua actione. Et sic utrumque sub malo continetur, secundùm quòd habet rationem nocumenti.

## ARTICULUS VI. — UTRUM HABEAT PLUS DE RATIONE MALI PŒNA QUAM CULPA (3).

**De his etiam in 1 2, quæst. XIX, art. 1, et quæst. LXXVI, art. 4, et Sent. II, dist. 37, quæst. III, art. 2, et De malo, quæst. I, art. 5.**

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd habeat plus de ratione mali

(1) Non velut ex incerta et conditionata hypothesi, sed firmâ et solidâ et demonstratâ veritate; cùm contrarium sine impietate dici non possit nec de isto sine errore dubitari.

(2) Tam in dæmone qui propriè *tentator* appellatur (Matth. IV), vel *is qui tentat* (I. Thess. III, 5), quàm in homine. Licèt ad pœnam nisi accidentalem non imputetur dæmoni, sed homini.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò Scripturis declaratum quòd culpa est pejor quàm pœna etiam mortis (Ps. LXXXIII) : *Elegi abjectus esse in domo Dei mei magis quàm habitare in tabernaculis peccatorum.* (Rom. IX) : *Optabam ego ipe anathema esse à Christo pro fratribus meis qui sunt cognati mei secundùm carnem.*

pœna quàm culpa. Culpa enim se habet ad pœnam, ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quàm meritum, cùm sit finis ejus. Ergo pœna plus habet de ratione mali quàm culpa.

2. Præterea, illud est majus malum quod opponitur majori bono. Sed pœna, sicut dictum est (art. præc.), opponitur bono agentis; culpa autem bono actionis. Cùm ergo melius sit agens quàm actio, videtur quòd pejus sit pœna quàm culpa.

3. Præterea, ipsa privatio finis, pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ (1). Malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo pœna est majus malum quàm culpa.

Sed *contra*. Sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus; sicut medicus præcidit membrum ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert pœnam ad vitandam culpam. Ergo culpa est majus malum quàm pœna.

CONCLUSIO. — Cùm malum culpæ sit hoc ipsum quo mali sumus, cùmque à nostra tantummodò voluntate proficiscatur, non autem malum pœnæ; culpam quàm pœnam plus de ratione mali habere certum est.

Respondeo dicendum quòd culpa habet plus de ratione mali quàm pœna; et non solùm quàm pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum, cujusmodi pœnas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundùm quòd privatio gratiæ vel gloriæ pœnæ quædam sunt. Cujus est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ; secundùm illud Dionysii (De div. nom. part. IV, circ. med. cap. 4) : « Puniri non est malum, sed fieri pœnâ dignum. » Et hoc ideo est, quia cùm bonum simpliciter consistat in actu et non in potentia, ultimus autem actus est operatio vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum (2). Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, quâ homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus; et ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet malè uti; sicut si grammaticus voluntariè incongruè loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna verò in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas; perfectiùs habet rationem mali culpa quàm pœna. — Secunda ratio sumi potest ex hoc quòd Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio est : quia malum pœnæ privat bonum creaturæ; sive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum (3). Malum verò culpæ opponitur propriè bono increato. Contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, et divino amori, quo bonum divinum in seipso amatur, et non solùm secundùm quòd participatur à creatura. Sic igitur patet quòd culpa habet plus de ratione mali quàm pœna.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium (4); tamen culpa non intenditur propter pœnam,

(1) Qualis à theologis vocari solet *pœna damni*, quia maximo lucro privat; ut suo loco explicabitur ex professo cùm de pœnis agetur.

(2) Intelligendo *bonum simpliciter* pro hujus vitæ statu per comparationem ad alia omnia bona quæ *bonum* habentem non faciunt. Nam alioqui *bonum simpliciter* secundùm absolutam significationem esse in fruitione non in usu; nisi et *usus* largè accipiatur ut à fruitione indistinctus.

(3) Objectivè consideratum, non formaliter. Nam bonum quidem quod per divinam visionem sicut objectum attingitur, increatum est; formale tamen bonum, id est, actus quo attingitur, est aliquid creatum, etc.

(4) Supple, *sicut meritum terminatur ad præmium*. Quamvis meritum quoque ac præmium in malam partem sumi possunt; sed non sic nunc sumuntur.

sicut meritum propter præmium; sed potiùs è converso pœna inducitur ut vitetur culpa. Et sic culpa est malum pejus quàm pœna.

Ad *secundum* dicendum, quòd ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cùm sit perfectio secunda, quàm bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est comparatio culpæ ad pœnam sicut finis et ordinis ad finem; quia utrumque potest privari aliquo modo, et per culpam et per pœnam; sed per pœnam quidem secundùm quòd ipse homo removetur à fine et ab ordine ad finem; per culpam verò, secundùm quòd ista privatio pertinet ad actionem quæ non ordinatur ad finem debitum (1).

# QUÆSTIO XLIX.

## DE CAUSA MALI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de causa mali. — Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm bonum possit esse causa mali. — 2° Utrùm summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. — 3° Utrùm sit aliquod summum malum quod sit prima causa omnium malorum.

### ARTICULUS I. — UTRUM BONUM POSSIT ESSE CAUSA MALI (2).

De his etiam 1 2, quæst. LXXV, art. 1, ut et Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 1 ad 2, et dist. 34, art. 3, et Contra gent. lib. II, cap. 41, ut et lib. III, cap. 9 et 10, et De malo, quæst. I, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim (Matth. VII, 18) : *Non potest arbor bona malos fructus facere.*

2. Præterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea, effectus deficiens non procedit nisi à causa deficiente. Sed malum est effectus deficiens. Ergo si causam habeat, habet deficientem. Sed omne deficiens, malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea, Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 23) quòd « malum non habet causam. » Ergo bonum non est causa mali.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. I, cap. 9) : « Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono. »

CONCLUSIO. — Bonum non nisi materialiter, ut videlicet subjectum mali, et ut agens, sed per accidens, est causa mali; non autem ut est forma, vel finis, vel per se agens.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere quòd omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quòd autem aliquid deficiat à sua naturali et debitâ dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum, nisi ab aliquo impellente; nec agens deficit in sua actione, nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; omne autem ens, inquantum hujusmodi, bonum

(1) In malo culpæ includitur pœna damni, sicut effectus in causa; culpa separat hominem à Deo separatione quæ unioni charitatis opponitur; pœna verò separatione quæ opponitur fruitioni quâ homo bono divino fruitur. Culpa est privatio summi boni, secundùm quòd in se est summum bonum; pœna damni est privatio summi boni quatenùs est bonum creaturæ. Hinc culpa pejor est quàm pœna.

(2) Hic docet B. Thomas bonum esse causam mali contra Julianum, Pelagianum et manichæos qui duo esse principia admiserant, quorum unum est auctor boni et alterum auctor mali.

est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quamdam important, quæ pertinent ad rationem boni. Sed et materia, inquantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. — Et quidem quòd bonum sit causa mali per modum causæ materialis (1), jam ex præmissis patet (quæst. præc. art. 3). Ostensum est enim quòd bonum est subjectum mali. Causam autem formalem (2) malum non habet, sed est magis privatio formæ. Et similiter nec causam finalem (3), sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solùm enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis (4) habet malum; non autem per se, sed per accidens.—Ad cujus evidentiam sciendum est quòd aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis. Sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliqua (5), quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris, vel aquæ. Sicut ergo quantò ignis fuerit perfectior in virtute, tantò perfectiùs imprimit formam suam, ita etiam tantò perfectiùs corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquæ est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens; quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, putà quòd deficiat à calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est (in ist. art.), vel ex indispositione materiæ (6), quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere. Unde verum est, quòd malum secundùm nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. I, cap. ult.), « arborem malam appellat Dominus voluntatem malam; et arborem bonam, voluntatem bonam ». Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cùm ex ipsa voluntate bona judicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur à creatura rationali quæ bona est. Et sic est causa mali (7).

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud; sicut bonitas ignis causat malum aquæ; et homo bonus secundùm suam naturam, causat malum actum secundùm morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est (in corp. art. quæst. XIX, art. 9). Invenitur autem quòd etiam unum contrariorum

(1) Malum habet causam materialem, nimirùm subjectum in quo est; omnis enim privatio est in subjecto.

(2) Quod sic non accipiendum quasi malum non habeat rationem formalem; privatio enim boni debiti est ipsa formalis ratio mali; sed negatur habere aliquid positivum, per quod tanquam per formam constituatur in esse.

(3) Finis habet rationem boni et id quod est ad finem habet rationem utilis; malum non ex se ordinatur ad bonum, siquidem est privatio debiti ordinis ad finem, neque ad illud est utile.

(4) Id est, habet causam efficientem.

(5) Aut in effectu.

(6) Sic deficit ignis in effectu proprio, sive propter debilitatem illius, si parvus est parvæque activitatis, sive propter indispositionem materiæ quæ est nimiùm cruda et viridis.

(7) Malum culpæ ex nostro libero arbitrio quod est defectibile oritur.

causat aliud per accidens; sicut frigidum exterius ambiens calefacit, inquantum calor retrahitur ad interiora.

Ad *tertium* dicendum, quòd malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco. Et hoc ipsum est quidam defectus ejus. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente, vel materia; sicut dictum est (in corp. art.). Sed in rebus voluntariis defectus actionis à voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subjicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa (1), sed eum sequitur culpa ex hoc quòd cum tali defectu operatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd malum non habet causam per se, sed per accidens tantùm, ut dictum est (in corp. art.).

**ARTICULUS II.** — UTRUM SUMMUM BONUM, QUOD EST DEUS, SIT CAUSA MALI (2).

De his etiam in Sent. III, dist. 32, quæst. II, art. 1, et dist. 34, quæst. III, art. 1 ad 2, et Contra gent. lib. II, cap. 40, col. 3, ut et lib. III, cap. 71, et in Joan. IX, et ad Rom. I, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim (Is. XLV, 6) : *Ego Dominus, et non est alter Deus; formans lucem, et creans tenebras; faciens pacem, et creans malum.* Et (Amos, III, 6) : *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.*

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est (art. præc.). Cùm igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 1 et 4), sequitur quòd etiam omne malum sit à Deo.

3. Præterea, sicut dicitur (Phys. lib. II, text. 30) : Idem est causa salutis navis et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo ipse est causa omnis perditionis et mali.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 21) quòd Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad *non esse.*

CONCLUSIO. — Cùm summum bonum perfectissimum sit, mali causa esse non potest, nisi per accidens.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (art. præc.), malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut ostensum est (quæst. IV). Unde malum quod in defectu actionis (3) consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit (4), reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quàm in voluntariis. Dictum est enim (art. præc.) quòd aliquod agens inquantum suâ virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat suâ virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quòd forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est (quæst. XLVIII, art. 2, et

(1) Causa mali culpæ est voluntas quæ secundùm quòd est defectibilis est causa mali in potentia, sed secundùm quòd actu deficit, dum ratione non attendente ad regulam operatur, est causa mali in actu.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas errores hæreticorum, quorum alii dixerunt malum qualecumque sive culpæ, sive pœnæ non esse à Deo, alii verò voluerunt illum esse auctorem mali culpæ, non tantum permis sivè, sed etiam effectivè.

(3) Illud malum est malum culpæ, et Deus non est auctor istius mali, ut patet ex his verbis (1. Joan. III) : *Qui facit peccatum ex diabolo est.*

(4) Illud malum dicitur à philosophis hodiernis *malum physicum.*

quæst. XXII, art. 2 ad 2), quòd quædam sint quæ deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum; secundùm illud quod dicitur (I. Reg. II, 6): *Dominus mortificat et vivificat.* Sed quod dicitur (Sap. I, 13) quòd *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam (1). Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundùm hoc Deus est auctor mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa; ratione supra dictâ (in princ. corp.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantùm ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantùm ad id quod habet de defectu: sicut quidquid est motùs in claudicatione, causatur à virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectùs, non causatur à Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad *tertium* dicendum, quòd submersio navis attribuitur naturæ ut causæ, ex eo quòd non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

## ARTICULUS III. — UTRUM SIT UNUM SUMMUM MALUM, QUOD SIT CAUSA OMNIS MALI (2).

De his etiam in 2 2, quæst. CLXXII, art. 6, et Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 1 ad 1, ut et dist. 34, art. 1 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 13 et 15, et De potent. quæst. III, art. 6, et Opusc. XV, cap. 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sit unum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ (lib. V Politicorum, cap. 8). Sed in rebus invenitur contrarietas; secundùm illud (Eccli. XXXIII, 15): *Contra malum bonum est, et contra vitam mors: sic et contra virum justum peccator.* Ergo sunt contraria principia; unum boni, et aliud mali.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur (De cœlo, lib. II, text. 19). Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 2 et 4). Ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et pejus dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere ali-

(1) Deus non intendit mortem aut aliam pœnam per se ac nullo præsupposito, sed tantùm præsupposito peccato.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim manichæorum, gnosticorum et aliorum qui dogmatizarunt duo esse prima principia, unum bonorum, aliud malorum; quod sic damnatum est à concilio Toletano. *Si quis dixerit, vel crediderit, alterum Deum esse priscæ legis, alterum Evangeliorum, aut ab altero Deo mundum factum et non ab eo de quo scriptum est: In principio creavit Deus*, etc., *anathema sit.*

quod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quòd malum non habeat causam per se, sed per accidens tantùm; quia sequeretur quòd malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectùs reducitur ad malum causæ; quia effectus deficiens est à causa deficiente, sicut supra dictum est (quæst. XLVIII, art. 1 et 2). Sed non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Sed *contra* est, quòd summum bonum est causa omnis entis; ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 4). Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum quod sit causa malorum.

CONCLUSIO. — Cùm nullum sit per essentiam malum, non datur in rebus aliquod summum malum omnium malorum causa, sicut datur summum bonum omnium bonorum causa.

Respondeo dicendum quòd ex prædictis patet (quæst. XLIV, art. 1) non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primò quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 3 et 4). Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim (quæst. VI, art. 4, et quæst. præc. art. 3) quòd omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quòd malum non est nisi in bono, ut subjecto. Secundò quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 2). Summum autem malum esse non potest; quia, sicut ostensum est (quæst. XLVIII, art. 4), etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere. Et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integrè et perfectè malum. Propter quod Philosophus dicit (Eth. lib. IV, cap. 5) quòd « si malum integrum sit, seipsum destruet, » quia destructo omni bono quod requiritur ad integritatem mali, subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum. Tertiò, quia ratio mali repugnat rationi primi principii; tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est (art. 1 et 2), tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens; et sic non potest esse prima causa, quia « causa per accidens est posterior eâ quæ est per se, » ut patet (Phys. lib. II, text. 66). Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum (1) ortum habuerunt; quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantùm causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam: putà, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundùm ordinem ad aliquid particulare, sed secundùm seipsum, et secundùm ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissimè tenet, ut ex dictis patet (quæst. XI, art. 3, et quæst. IV, art. 2). Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cùm omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est

(1) Philosophorum nempe qui et hæreticorum patres vel patriarchæ olim appellati.

in eis, supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem; sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cœlestis; et similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est (quæst. II, art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licèt habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (quæst. XLVIII, art. 3). Unde cùm malum sit privatio boni, ut ex dictis patet (quæst. XLVIII, art. 1, 2 et 3), illi bono opponitur, cui adjungitur potentia; non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad *tertium* dicendum, quòd unumquodque intenditur secundùm propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma, et perfectio, et bonum, per accessum ad terminum perfectum intenditur (2); privatio autem et malum per recessum à termino. Unde non dicitur malum et pejus per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad *quartum* dicendum, quòd nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis (3). Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad *quintum* dicendum, quòd malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est (art. 1 huj. quæst.). Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quòd malum est ut in pluribus, simpliciter (4) falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solùm contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit, ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse, ut in pluribus; quia bonum hominis secundùm sensum corporis, non est bonum hominis, inquantum homo, sed secundùm rationem : plures autem sequuntur sensum quàm rationem.

Ad *sextum* dicendum, quòd in causis mali non est procedere in infinitum; sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

## QUÆSTIO L.

### DE SUBSTANTIA ANGELORUM ABSOLUTÈ, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ. Et 1° De creatura purè spirituali, quæ in Scriptura sacra angelus nominatur. — 2° De creatura purè corporali. — 3° De creatura composita ex corporali et spirituali, quæ est homo. — Circa angelos verò considerandum est : 1° De his quæ pertinent ad eorum substantiam. — 2° De his quæ pertinent ad eorum intellectum. — 3° De his quæ pertinent ad eorum voluntatem. — 4° De his quæ pertinent ad eorum creationem. De

(1) Quæ est productiva omnium, etiam contrariorum.

(2) Id est suscipit gradum intensiorem vel majorem prout fit propinquior illi termino; sicut è contrario fit privatio major prout ab eodem longiùs distat.

(3) Per privationem participationis alicujus boni.

(4) Id est, loquendo universim de ipso mundo, malum invenitur in paucioribus; sed non ita se res habet, si agatur de genere humano.

substantia autem eorum considerandum est et absolutè, et per comparationem ad corporalia. Circa substantiam verò eorum absolutè quinque quæruntur : 1° Utrùm sit aliqua creatura omninò spiritualis, et penitus incorporea. — 2° Supposito quòd angelus sit talis, quæritur utrùm sit compositus ex materia et forma. — 3° Quæritur de multitudine eorum.—4° De differentia ipsorum ad invicem.—5° De immortalitate seu incorruptibilitate ipsorum.

## ARTICULUS I. — UTRUM ANGELUS SIT OMNINO INCORPOREUS (1).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 49 et 50, et De potent. quæst. VI, art. 7, et De spiritualibus creaturis, art. 5, et Opusc. II, cap. 74, et Opusc. XV, cap. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solùm quoad nos et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit (De fid. orth. lib. II, cap. 3) quòd « angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantùm ad nos ; sed comparatus ad Deum corporeus et materialis invenitur. » Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur (Physic. lib. VI, text. 32). Sed Damascenus dicit ibidem quòd « angelus est substantia intellectualis semper mobilis. » Angelus ergo est substantia corporea.

3. Præterea, Ambrosius dicit (De Spiritu sanct. lib. I, cap. 7) : « Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus. » Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, ut patet (Psal. CXLVIII, 2) : *Laudate Dominum omnes angeli ejus.* Et postea subditur : *Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.* Ergo angeli sunt corporei.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. CIII, 4) : *Qui facit angelos suos spiritus.*

CONCLUSIO. — Cùm necessarium sit universum assimilari Deo, qui est agens per intellectum et voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas purè intellectuales et incorporeas.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipuè in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectùs ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundùm illud per quod causa producit effectum ; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra ostensum est (quæst. XIV, art. 8 et 9, et quæst. XIX, art. 4). Unde ad perfectionem universi requiritur quòd sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, quia omne corpus determinatur ad hìc et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quòd universum sit perfectum, quòd sit aliqua incorporea creatura. Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quòd nullum ens esset nisi corpus, ut Philosophus dicit (Phys. lib. IV, text. 52 et 57). Et ex his processit sadducæorum error, dicentium non esse spiritum (Act. XXIII, 8). Sed hoc ipsum quòd intellectus

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas errorem sadducæorum de quibus (Act. XXIII) habetur quòd dixerunt *non esse resurrectionem mortuorum, neque angelum, neque spiritum ;* quod sic damnatum est à papa Innocentio III in concilio generali apud Lateranum celebrato : *Firmiter credimus quòd unus Deus..... ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam corporalem et spiritualem, angelicam scilicet et mundanam.*

est altior sensu, rationabiliter (1) ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum. Et hâc ratione dicitur quòd angeli Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quòd in eis sit aliquid de natura corporea (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd motus ibi accipitur (3), prout intelligere et velle, motus quidam dicuntur. Dicitur ergo angelus substantia semper mobilis; quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentiâ, sicut nos. Unde patet quòd ratio procedit ex æquivoco.

Ad *tertium* dicendum, quòd circumscribi terminis localibus est proprium corporum; sed circumscribi terminis essentialibus (4) est commune cuilibet creaturæ tam temporali quàm spirituali. Unde dicit Ambrosius (De Spiritu sancto, lib. I, cap. 7) quòd « licèt quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent. »

**ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS SIT COMPOSITUS EX MATERIA ET FORMA (5).**

De his etiam Sent. II, dist. 8, quæst. V, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 49 et 50, et De spiritualibus creaturis, art. 1, et quodl. IX, art. 6, et Opusc. III, cap. 74 et 95, et Opusc. XV, cap. 5, 5, 6, 7, 8 et 18, et Opusc. XXX, cap. 1, et Opusc. XLII, cap. 4 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quæ adveniens generi constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia verò ex forma, ut patet (Met. lib. XIII, text. 6). Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur et materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere et substare. Unde dicit Boetius (De Trin.) quòd « forma simplex subjectum esse non potest. » Hoc autem invenitur in angelo. Ergo angelus est compositus ex materia et forma.

3. Præterea, forma est actus (De anima, lib. II, text. 2). Quod ergo est forma tantùm, est actus purus. Sed angelus non est actus purus; hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantùm, sed habet formam in materia.

4. Præterea, forma propriè limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quæ non est in materia, est forma infinita. Sed forma angeli non est infinita; quia omnis creatura finita est. Ergo forma angeli est in materia.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quòd « primæ creaturæ sicut incorporales, ita et immateriales intelliguntur. »

(1) Rationabiliter, sed non efficaciter aut de necessitate. Nam angelorum existentia demonstrari potest per aliquam rationem naturalem probabiliter, sed non demonstrativè.

(2) Ita intelligenda sunt verba quæ in quibusdam Patribus leguntur. Cf. Petavium, De angelis, lib. I, cap. 2 et 3.

(3) Non pro motu physico propriè dicto, sed pro actionis principio quodcumque sit.

(4) Id est, habere essentiam finitam

(5) Quamvis ex dictis manifestè sequatur angelos non constare aliquâ materiâ; voluit tamen S. Doctor hunc articulum specialiter proponere, tum ut Avicebronis opinionem refelleret dicentis eamdem esse materiam spiritualium et corporalium; tum propter eos ethnicos de quibus agunt Greg. Nazianz. (Orat. XXXIV), et Joan. Damasc. De fid. orth. lib. I, cap. 4), qui docebant esse aliquod corpus materiæ expers, quod quintum vocabant et in orbem volubile.

CONCLUSIO. — Errant qui angelos ex materia et forma compositos esse affirmant.

Respondeo dicendum quòd quidam ponunt angelos esse compositos ex materia et forma. Et hanc opinionem astruere nititur Avicebron in libro *Fontis vitæ*. Supponit enim quòd quæcumque distinguuntur secundùm intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur à substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quòd illud per quod differt substantia incorporea à corporea, sit ei quasi forma; et illud quod subjicitur huic formæ distinguenti quasi commune (1), sit materia ejus. Et propter hoc ponit quòd eadem est materia universalis spiritualium et corporalium; ut intelligatur quòd forma incorporeæ substantiæ sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium. Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quòd forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiæ; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quòd alia pars materiæ sit quæ recipit formam corporalem, et alia quæ recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit, nisi secundùm quòd intelligitur sub quantitate; quà remotà remanet substantia indivisibilis, ut dicitur (Phys. lib. I, text. 15). Sic igitur relinquitur quòd materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati; quod est impossibile. Impossibile est ergo quòd una sit materia corporalium et spiritualium. — Sed adhuc ulteriùs impossibile est quòd substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundùm modum substantiæ ejus. Intelligere autem est operatio penitùs immaterialis: quod ex ejus objecto apparet; à quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur inquantum à materia abstrahitur; quia formæ in materia sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundùm quòd hujusmodi. Unde relinquitur quòd substantia intellectualis est omnino immaterialis (2). — Non est autem necessarium quòd ea quæ distinguuntur secundùm intellectum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundùm modum rerum, sed secundùm modum suum. Unde res materiales, quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quàm sint in seipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundùm quòd sunt in seipsis; sed per modum suum, secundùm quòd apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut dictum est (quæst. III, art. 3 ad 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd differentia est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundùm quòd determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus; quia « species rerum sunt sicut numeri, » qui differunt per additionem et subtractionem unitatis; ut dicitur (Met. lib. VIII, text. 10). In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma; et aliud quod determinatur, scilicet materia. Unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum;

(1) Vel transpositâ constructione *quod huic formæ distinguenti subjicitur quasi commune*, hoc est utrique substantiæ, incorporeæ vel corporeæ, sub una ratione communi conveniens.

(2) Non ex hac ratione existimandum est, sequi, quòd nec homines sint ex materia compositi; quia eorum operatio propria non est intelligere, nisi per ratiocinationem et discursum qui à sensibus ortum habet.

sed unaquæque earum secundùm seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundùm aliud et aliud, sed secundùm unum et idem; quæ tamen differunt secundùm considerationem nostram (1): inquantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminatè, accipitur in eis ratio generis; inquantum verò considerat ut determinatè, accipitur ratio differentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa ponitur in libro *Fontis vitæ*. Et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundùm ipsam constituatur in esse alicujus speciei; vel aeris, vel ignis, vel cujuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam; alioquin verificaretur opinio Empedoclis (De an. lib. I, text. 26), qui posuit quòd terram terrâ cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundùm ipsam rationem formæ (2); sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiæ, sed est receptio substantiæ immaterialis.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt in angelo non sit compositio formæ et materiæ, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formæ et materiæ ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse, sicut potentia ad actum. Subtractâ ergo materiâ, et posito quòd ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum esse, ut potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis (3). Et hoc est quod à quibusdam dicitur, quòd angelus est compositus ex *quo est* et *quod est*; vel ex *esse* et *quod est*, ut Boetius dicit. Nam *quod est*, est ipsa forma subsistens: ipsum autem *esse* est quo substantia est; sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud *esse* et *quod est*, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4). Unde solus Deus est actus purus.

Ad *quartum* dicendum, quòd omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse ejus non est absolutè subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundùm quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ (4), sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ, sunt finitæ secundùm suum esse, sed infinitæ secundùm quòd earum formæ non sunt receptæ in alio: sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantùm ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum; esse tamen ejus esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro *De Causis* (prop. XVI), quòd « intelligentia est finita superiùs, » (5) inquantum scilicet recepit esse à suo superiori,

(1) Genus sumitur ab essentia, inquantum ipsa consideratur ut quiddam commune; et differentia ab eadem inquantum consideratur ut ad certam speciem determinata.

(2) Sensus hujus loci est quòd species intelligibilis sit in intellectu secundùm omnem illam amplitudinem, universalitatem et illuminationem quæ illi secundùm seipsam convenire potest; v. g. species equina quæ non est ex se limitata ad repræsentandum hunc individuum equum, remanet in intellectu sic indeterminata ad repræsentandum quemlibet equum.

(3) Invenitur in eis, ait B. Thomas (Cont. gnost. lib. II, cap. 42), *aliqua compositio ex eo quòd non est idem in eis esse et quod est;* sive essentia vel natura et suppositum. Non sunt suum esse, id est, in eis possibilitas ab existentia secernitur.

(4) Propter illius potentialitatem secundùm se indifferentem ad omnes formas.

(5) Per respectum ad aliquid superius, nimirùm ad Deum, à quo tanquam à superiori recipit suum esse.

sed est infinita inferiùs (1), inquantum non recipitur in aliqua materia.

## ARTICULUS III. — UTRUM ANGELI SINT IN ALIQUO MAGNO NUMERO (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. I, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 91 et 92, et De potent. quæst. VI, art. 6, et Opusc. XV, cap. 2, 3, 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim est species quantitatis, et sequitur divisionem continui; hoc autem non potest esse in angelis, cùm sint incorporei, ut supra ostensum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Præterea, quantò aliquid est magis propinquum uni, tantò minùs est multiplicatum; ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cùm ergo Deus sit maximè unus, videtur quòd in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. Præterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum cœlestium. Sed motus corporum cœlestium sunt secundùm aliquem determinatum numerum paucum qui à nobis apprehendi potest. Ergo angeli non sunt in majori multitudine quàm motus corporum cœlestium.

4. Præterea, Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quòd « propter radios divinæ bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiæ. » Sed radius non multiplicatur, nisi secundùm diversitatem recipientium. Non autem potest dici quòd materia sit receptiva intelligibilis radii; cùm substantiæ intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est (art. 2). Ergo videtur quòd multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundùm exigentiam primorum corporum, scilicet cœlestium, ut ad ea quodam modo processus prædictorum radiorum terminetur. Et sic idem quod priùs.

Sed *contra* est, quod dicitur (Dan. VII, 10): *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei.*

CONCLUSIO. — Angeli, cùm longè perfectiores sint corporalibus creaturis, in quadam maxima multitudine sunt, omnem materialem multitudinem excedentes.

Respondeo dicendum quòd circa numerum substantiarum separatarum diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit, ut refert Aristoteles (Met. lib. I, text. 6), substantias separatas esse species rerum sensibilium; utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam. Et secundùm hoc oportebat dicere, quòd substantiæ separatæ sint secundùm numerum specierum sensibilium. Sed hanc positionem improbat Aristoteles (Met. lib. I, text. 31) eo quòd materia est de ratione specierum sensibilium. Unde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium. Posuit tamen Aristoteles (Met. lib. XII, text. 43) quòd illæ naturæ perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundùm rationem moventis et finis. Et ideo secundùm numerum primorum motuum conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum. Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ Scripturæ, Rabbi Moyses Judæus (3), volens utrumque concordare, posuit quòd angeli, secundùm quòd dicuntur substantiæ immateriales, multiplicantur secundùm numerum motuum corporum cœ-

(1) Per respectum ad materiam quæ est angelo inferior et per quam non limitatur.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem convincas hæresim Algazelis dicentis : angelos esse tantùm decem; item Aristotelis dicentis angelos esse solùm tot quot sunt orbes, qui sunt quadraginta, vel quinquaginta; quod his Scripturarum auctoritatibus adversatur (Dan. VIII, 10) : *Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei.* (Apoc. V): *Audivi vocem angelorum multorum, et erat numerus eorum millia millium*, etc.

(3) Nempe Moyses, qui Maimonides, id est filius Maimonis appellatur : sic autem ille, lib. I Directorii perplexorum (cap. 4 et 6).

lestium, secundùm Aristotelem (loc. præc. cit.). Sed posuit ad salvandam Scripturam quòd angeli in Scripturis dicuntur etiam homines divina annuntiantes ; et iterum, virtutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifestant. Sed hoc est alienum à consuetudine Scripturæ, quòd virtutes rerum irrationabilium angeli nominentur.—Unde dicendum est quòd etiam angeli, secundùm quòd sunt immateriales substantiæ, in quadam multitudine maximâ sunt omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius (De cœl. hierarch. cap. 14) : « Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem. » Et hujus ratio est, quia cùm perfectio universi sit illud quod præcipuè Deus intendit in creatione rerum, quantò aliqua sunt magis perfecta, tantò in majori excessu sunt creata à Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundùm magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundùm multitudinem. Videmus autem quòd corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundùm magnitudinem corpora corruptibilia ; nam tota sphæra activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum cœlestium. Unde rationabile est quòd substantiæ immateriales excedant secundùm multitudinem substantias materiales (1), quasi incomparabiliter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui ; sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est (quæst. XI, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hoc quòd natura angelica est Deo propinqua, oportet quòd habeat minimum de multitudine in sui compositione (2), non autem ita quòd in paucis salvetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa est Aristotelis (Met. lib. XII, text. 44). Et ex necessitate concluderet, si substantiæ separatæ essent propter substantias corporales. Sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quòd substantiæ immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem, quòd hæc ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hâc ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire, nisi per sensibilia.

Ad *quartum* dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improbatum est (quæst. XLVII, art. 1). Unde multiplicatio angelorum neque secundùm materiam, neque secundùm corpora est accipienda ; sed secundùm divinam sapientiam diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

## ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELI DIFFERANT SPECIE (3).

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. I, art. 4, et Cont. gent. lib. II, cap. 91, 92, 93, rat. 4, et De spiritualibus creaturis, art. 9, et Opusc. XXIX, lect. 6, et lect. 9, seu cap. 3, et Opusc. XXXII, cap. 161.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non differant specie.

(1) Hoc intelligendum est, secundùm probabiliorem interpretationem Ferretii et Cajetani et communiùs aliorum, de substantiis materialibus quoad species tantùm et non quoad individua. Non enim credibile est, ait Billuart, quòd numerus angelorum excedat arenas maris, guttas aquæ, pulverem terræ, grana frumentorum, folia arborum et innumera alia.

(2) Hinc angeli post Deum debent esse in natura sua simplicissimi, sed non sequitur eos esse in numero suppositorum paucissimos.

(3) S. Doctor docet omnes angelos specie dif-

Cùm enim differentia sit nobilior genere, quæcumque conveniunt secundùm id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundùm speciem. Sed omnes angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis; scilicet in intellectualitate. Ergo omnes angeli sunt unius speciei.

2. Præterea, magis et minùs non diversificant speciem. Sed angeli non videntur differre ab invicem nisi secundùm magis et minùs; prout scilicet unus alio est simplicior (1), et perspicacioris intellectûs. Ergo angeli non differunt specie.

3. Præterea, anima et angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animæ sunt unius speciei. Ergo et angeli.

4. Præterea, quantò aliquid est perfectius in natura, tantò magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantùm individuum. Ergo multi angeli sunt unius speciei.

Sed *contra* est, quòd in his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius; ut dicitur (Met. lib. III, text. 2). Sed in angelis etiam unius ordinis sunt primi, et medii, et ultimi; ut dicit Dionysius (Hier. ang. cap. 10). Ergo angeli non sunt ejusdem speciei.

CONCLUSIO. — **Cùm omnes spirituales substantiæ ex materia et forma compositæ non sint, ejusdem non sunt speciei.**

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii verò, quòd omnes angeli sunt unius speciei, sed non animæ. Quidam verò, quòd omnes angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis. Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conveniunt specie, et differunt numero, conveniunt in forma; sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra (art. 2), sequitur quòd impossibile sit esse duos angelos unius speciei (2); sicut etiam impossibile esset dicere quòd essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates; cùm albedines non sint plures, nisi secundùm quòd sunt in pluribus substantiis. — Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret quòd principium distinctionis unius ab alio esset materia; non quidem secundùm divisionem quantitatis, cùm sint incorporei, sed secundùm diversitatem potentiarum: quæ quidem diversitas materiæ causat diversitatem non solùm speciei, sed etiam generis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quòd omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quòd esset in eis aliqua alia perfectior forma, quàm anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundùm diversos gradus determinatos naturæ sensitivæ: et similiter omnes angeli differunt specie secundùm diversos gradus naturæ intellectivæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd magis et minùs, secundùm quòd causan-

ferre; sed hæc doctrina non est certa. Inter Patres quidam existimant angelos qui ejusdem sunt ordinis esse ejusdem naturæ; alii verò omnes omnino ejusdem speciei esse affirmant, ut Basilius (Cont. Eunom. lib. III), Maximus (in Comment. sup. Dionys.); alii denique probabiliter docent aliquos angelos specie differre, aliquos solo numero, ut Bonaventura, Scotius, Durandus et alii.

(1) Vel à compositione remotior propter accessum propiorem ad unitatem seu ad unum, ut articulo præcedenti indicatum est.

(2) Constat apud omnes S. Doctorem sentire quòd nec sint, nec esse possint de potentia Dei ordinaria plures angeli numero distincti intra eamdem speciem, sed quidam etiam ex thomistis inter quos Capreolus, Bannès, Sylvius et alii existimant noluisse id esse impossibile de potentia absoluta; communiùs tamen thomistæ oppositum tenent.

tur ex intensione et remissione unius formæ, non diversificant speciem (1), sed secundùm quòd causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem; sicut si dicamus quòd ignis est perfectior aere. Et hoc modo angeli diversificantur secundùm magis et minus.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum speciei præponderat bono individui. Unde multò melius est quòd multiplicentur species in angelis, quàm quòd multiplicentur individua in una specie.

Ad *quartum* dicendum, quòd multiplicatio secundùm numerum, cùm in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundùm speciem, ut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 2). Unde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

## ARTICULUS V. — UTRUM ANGELI SINT INCORRUPTIBILES (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. I, art. 1, et dist. 7, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 54 et 91, et De potent. quæst. V, art. 3 et 4, et Opusc. IX, cap. 48.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus (lib. II, cap. 3) de angelo, quòd est « substantia intellectualis, gratiâ et non naturâ, immortalitatem suscipiens. »

2. Præterea, Plato dicit in Timæo : « O dii deorum, quorum opifex idem paterque ego. Opera siquidem vos mea, dissolubilia naturâ, me tamen ita volente indissolubilia. » Hos autem deos non aliud quàm angelos intelligere potest. Ergo angeli naturâ suâ sunt corruptibiles.

3. Præterea, secundùm Gregorium (Mor. lib. XVI, cap. 16) : « Omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret. » Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cùm angeli sint à Deo facti, videtur quòd sint corruptibiles secundùm suam naturam.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quòd « intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem ; ab universa corruptione, morte et materia, et generatione mundæ existentes. »

CONCLUSIO. — Quævis substantia intellectualis, et angeli, cùm simplices sint, incorruptibiles sunt secundùm suam naturam.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere angelos secundùm suam naturam esse incorruptibiles. Cujus ratio est quia nihil corrumpitur nisi per hoc quòd forma ejus à materia separatur. Unde cùm angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet (art. 1 et 2), impossibile est quòd ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundùm se, nunquam ab eo separari potest : ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundùm quod ei conveniebat. Rotunditas enim à circulo separari non potest, quia convenit ei secundùm seipsum ; sed æneus circulus potest amittere rotunditatem, per hoc quòd circularis figura separatur ab ære. Esse autem secundùm se competit formæ : unumquodque enim est ens actu secundùm quòd habet formam. Materia verò est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu, per hoc quòd forma separatur à materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut in angelis, ut dictum est (loc. prox. cit.), non potest amittere

(1) Sicut aqua dicitur magis aut minus calida secundùm quòd magis vel minus participat de calore.

(2) Nomina *mortalis* et *immortalis* trifariam apud Patres accipiuntur. Nam quod mutabile est et alio atque alio modo afficitur, id mortale dicitur ; etsi nunquam occidat. Ita sentit S. Joannes Damascenus. Itidem mortale dicitur quod divinâ vi saltem potest in nihilum redigi, et in eo sensu accipienda sunt verba S. Irenæi, S. Justini, S. Cyrilli et aliorum Patrum cùm de angelis loquantur. Mortale etiam dicitur quod est per se corruptibile. S. Thomas docet angelos esse mortales in primo et secundo sensu, sed eos esse immortales in ultimo sensu demonstrat.

esse. Ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio quare angelus est incorruptibilis secundùm suam naturam. — Et hujus incorruptibilitatis signum accipi potest ex ejus intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur secundùm quòd est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex objecto comprehenditur. Objectum autem intelligibile, cùm sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundùm suam naturam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabilitatem ; quia « omnis mutatio est quædam mors, » ut Augustinus dicit (Cont. Maxim. lib. III, cap. 12). Perfectam autem immutabilitatem angeli nonnisi per gratiam (1) assequuntur, ut infra patebit (quæst. LXII, art. 2 et 8).

Ad *secundum* dicendum, quòd Plato per deos intelligit corpora cœlestia, quæ existimabat esse ex elementis composita. Et ideo secundùm suam naturam erant dissolubilia, sed voluntate divinâ semper conservantur in esse.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 1 ad 2), quoddam necessarium est quod habet causam suæ necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quòd esse ejus dependeat ab alio, sicut à causa. Per hoc ergo quod dicitur, quòd omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur à Deo, et etiam angeli ; non datur intelligi quòd in angelis sit aliquod corruptionis principium ; sed quòd esse angeli dependeat à Deo sicut à causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quòd Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem ; sed per hoc quòd in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ.

## QUÆSTIO LI.

### DE COMPARATIONE ANGELORUM AD CORPORA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de angelis per comparationem ad corporalia. Et 1° De comparatione angelorum ad corpora. — 2° De comparatione angelorum ad loca corporalia. — 3° De comparatione angelorum ad motum localem. — Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. — 2° Utrùm assumant corpora. — 3° Utrùm in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.

### ARTICULUS I. — UTRUM ANGELI HABEANT CORPORA NATURALITER SIBI UNITA (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 8, art. 1, et Cont. gent. II, cap. 49, 50 et 51, et De potent. quæst. VI, art. 6, et De malo, quæst. XVI, art. 1, et De spiritualibus creat. art. 5, et Opusc. II, cap. 75, et Opusc. XV, cap. 18.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes (Periarch. lib. I, cap. 6) : « Solius Dei, id est, Patris, et Filii, et Spiritùs sancti, naturæ illud proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeæ adjectionis societate intelligatur existere. » Bernardus etiam dicit (super Cant. hom. VI) : « Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem ; cujus natura sola neque propter se, neque propter aliud, solatio indiget instrumenti corporei.

(1) Per gratiam ibi non intelligitur beneficium aliquod ordinis supernaturalis, sed liberale Dei donum et influxum quo omnes creaturæ indigent.

(2) Patres concilii Lateranensis, sub Innoc. III, definierunt *Deum ab initio temporis utramque de nihilo condidisse naturam corporalem et spiritualem, angelicam scilicet et mundanam.* Dominicus, Bannes, Valentia et alii existimant hinc non efficaciter colligi quòd ex fide sit angelos esse spirituales ; sed nihilominus, si quis contrarium assereret, illud foret plus quàm temerarium.

Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. » Augustinus etiam dicit (super Gen. ad litt. lib. III, cap. 10) : « Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum naturâ vigent. » Eadem autem est natura dæmonis et angeli. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Gregorius (Hom. Epiphaniæ, hom. x in Evang.) nominat angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore et anima. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, perfectior est vita in angelis quàm in animabus. Sed anima non solùm vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, lect. 3) quòd « angeli sicut incorporales intelliguntur, ita et immateriales. »

CONCLUSIO. — Substantiæ intellectuales et angeli, cùm non suscipiant scientiam à sensibilibus, non habent corpora sibi naturaliter unita.

Respondeo dicendum quòd angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in natura illa; sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cùm autem intelligere non sit actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, ut infra patebit (quæst. LXXV, art. 2), habere corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis inquantum hujusmodi; sed accidit alicui substantiæ intellectuali, propter aliquid aliud; sicut humanæ animæ competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum; non habens in sua natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos à sensibilibus rebus, ut infra dicetur (quæst. LXXXIV, art. 6, et quæst. LXXXIX, art. 1). In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfectè intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam à sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt unitæ corporibus, sed aliquæ sunt à corporibus separatæ; et has dicimus angelos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. L, art. 1), quorumdam opinio fuit quòd omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur, quòd aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quòd quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat (De civit. Dei, lib. VII, cap. 6). Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundùm illud (Psal. VIII, 2): *Elevata est magnificentia tua super cœlos;* Origenes hoc de Deo dicere recusans, de aliis substantiis secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. — Verbum autem Bernardi potest exponi quòd spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicetur (art. seq.). — Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione platonicorum utens, qui ponebant esse quædam animalia aerea, quæ dæmones nominabant (1).

(1) Ex sanctis Patribus alii affirmant angelos esse incorporeos; alii fatentur se eorum naturam negare; alii putant eos esse corporeos, sed hanc vocem sensu stricto et communi non intelligunt. Quidam enim dixerunt esse corporeos, id est veras substantias; alii dixerunt esse corporeos comparativè ad Deum, quamvis nihil sit in eis materiale; alii verò dixerunt corpus quidquid certo loco definitur et non est ubique. Sed hodiè scholarum unanimis est consensus.

Ad *secundum* dicendum, quòd Gregorius nominat angelum rationale animal metaphoricè, propter similitudinem rationis (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd vivificare effectivè, simpliciter perfectionis est; unde et Deo convenit secundùm illud (I. Reg. II, 6): *Dominus mortificat et vivificat.* Sed vivificare formaliter, est substantiæ quæ est pars alicujus naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quàm ea quæ est corpori unita.

## ARTICULUS II. — UTRUM ANGELI ASSUMANT CORPORA (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 8, art. 2, et De potent. quæst. VI, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non assumant corpora. In opere enim angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset, si angeli corpora assumerent. Angelus enim non indiget corpore, cùm ejus virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus.

2. Præterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur; quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur angelo ut formæ, sicut dictum est (art. præc.). Ex eo autem quòd unitur ei ut motori, non dicitur assumi; alioquin sequeretur quòd omnia corpora mota ab angelis essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

3. Præterea, angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subitò disparerent (3); neque iterum de igne, quia comburerent ea quæ contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo angeli corpora non assumunt.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XVI, cap. 29) quòd angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt.

CONCLUSIO. — **Cùm angeli corpora non sint, nec ea naturaliter unita habeant, et interdum in corporibus visi sint; nonnunquam corpora assumere illos non dedecet.**

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quæ in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus angelorum, contigisse in visione prophetiæ; hoc est secundùm imaginationem (4). Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginariâ visione videtur, est in sola imaginatione videntis; unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura enim divina sic introducit interdum angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo, et à tota familia ejus, et à Loth, et à civibus Sodomorum. Similiter angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundùm corpoream visionem, quâ videtur id quod positum est extra videntem; unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. Cùm igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet (art. præc. et quæst. L, art. 1), relinquitur quòd interdum corpora assumant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angeli non indigent corpore assumpto

(1) Prout *rationale* latè sumitur et idem est quod intellectuale, et *animal* quoque latè sumitur pro quolibet vivente.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè Scripturas sanctas testificari quòd angeli corpora visibilia assumunt, in eis apparendo, eaque relinquendo mox, ut sibi placet, evanescunt.

(3) Propter terreni vel aquei corporis crassitiem quæ tam subitò dissipari non potest.

(4) Ita sentiunt hodierni rationalistæ qui naturaliter, quidquid in Scripturis narratur, explicare volunt.

propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quòd angeli corpora assumpserunt in Veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quòd Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum (1). Omnes enim apparitiones Veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, quâ Filius Dei apparuit in carne.

Ad *secundum* dicendum, quòd corpus assumptum unitur angelo, non quidem ut formæ (2), neque solùm ut motori (3), sed sicut motori repræsentato (4) per corpus mobile assumptum. Sicut enim in sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur; ita corpora sensibilia divinâ virtute sic formantur ab angelis, ut congruant ad repræsentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt aer in sua raritate manens non retineat figuram, neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus; et sic angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divinâ (5), quantùm necesse est ad corporis assumendi formationem.

## ARTICULUS III. — UTRUM ANGELI IN CORPORIBUS ASSUMPTIS OPERA VITÆ EXERCEANT (6).

De his etiam Sent. II, dist. 8, art. 4, et De potent. quæst. VI, art. 8, et quodl. III, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitæ habens, non haberet hujusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent.

2. Præterea, in operibus angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per angelum formarentur oculi et nares, et alia sensuum instrumenta, nisi per ea angelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum : quod est propriissimum opus vitæ.

3. Præterea, moveri motu progressivo est unum de operibus vitæ, ut patet (De anima, lib. II, text. 13, vel cap. 2). Manifestè autem angeli apparent in assumptis corporibus moveri. Dicitur enim (Gen. XVIII, 16) quòd *Abraham simul gradiebatur deducens angelos qui ei apparuerant.* Et angelus, Tobiæ quærenti (Tob. V, 7) : *Nosti viam quæ deducit in civitatem Medorum?* respondit : *Novi, et omnia itinera ejus frequenter ambulavi.* Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ.

4. Præterea, locutio est opus viventis. Fit enim per vocem quæ est « sonus ab ore animalis prolatus, » ut dicitur (De anima, lib. II, text. 90). Manifestum est autem ex multis locis Scripturæ angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

5. Præterea, comedere est proprium opus animalis. Unde Dominus post

(1) Non ergo vera et realis apparitio Filii Dei; quasi unus ex illis tribus fuerit qui Abrahæ apparuisse dicuntur; ut quidam putaverunt.

(2) Sic enim uniri est ejus formæ quæ in ratione entis et substantiæ individuæ est incompleta, et non ita se habet angelus.

(3) Angeli enim non assumunt orbes cœlestes quos movent.

(4) Requiritur quòd uniatur ad representandum se, vel suas, vel Dei, cujus est legatus, proprietates. Sed illa unio non potest esse hypostatica, ut putavit Tertullianus.

(5) Per virtutem non intelligit divinam S. Doctor supernaturalem et miraculosam, sed generaliter eam quæ est divinitùs collata; nam illud expresse docet (Sent. II, dist. 8, quæst. I, art. 2 ad 2).

(6) Ex hoc articulo habes quomodò intelligenda sint verba Scripturæ quibus refertur angelos fuisse locutos, comedisse, bibisse, ambulasse vel quid simile fecisse.

resurrectionem in argumentum resumptæ vitæ cum discipulis manducavit, ut habetur Lucæ ult. Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt; et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen priùs adoraverat, ut habetur (Gen. XVIII). Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

6. Præterea, generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus. Dicitur enim (Gen. VI, 4): *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes à sæculo viri famosi.* Ergo angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

Sed *contra*. Corpora assumpta ab angelis non vivunt, ut supra dictum est (art. præc. ad 2). Ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt.

CONCLUSIO. — Angeli in corporibus assumptis opera quædam vitæ exercere valent; quoad id in quo communicant cum corporibus non vitalibus: non autem quoad illud quod proprium viventium est.

Respondeo dicendum quòd quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio, quæ est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantùm ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab angelis per corpora assumpta, non autem quantùm ad id quod est proprium viventium (1). Quia, secundùm Philosophum (Lib. de somn. et vig. cap. 1) : « Cujus est potentia, ejus est actio. » Unde nihil potest habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut non est contra veritatem quòd in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quòd intelligibilia sint sensibilia; sed quòd per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundùm similitudinem quamdam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum angelorum quòd per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licèt non sint. Non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis spirituales proprietates angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congruè fieret, si veros homines assumerent; quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in angelos.

Ad *secundum* dicendum, quòd sentire est totaliter opus vitæ. Unde nullo modo est dicendum quòd angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superfluè sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per hujusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva angeli, et per alia membra aliæ ejus virtutes; ut Dionysius docet (Cœl. hierarch. cap. ult.) (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd motus qui est à motore conjuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia angeli non sunt eorum formæ (3). Moventur tamen angeli per accidens, motis hujusmodi corporibus, cùm sint in eis sicut motores in mobilibus; et ita sunt hìc, quòd non alibi : quod de Deo dici non potest. Unde licèt Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est; angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum, non autem ad motum

(1) Sic cùm Raphael proficisceretur cum Tobia, verus et realis erat motus illius corporis, verus item ac realis sonus quem edebat, cùm loqueretur; sed non verè comedebat et sentiebat.

(2) Ubi non tantùm quinque sensus (visum, auditum, gustum, olfactum, tactum), sed palpebras, supercilia, dentes, humeros, ulnas, manus, et pedes, ac pectus, dorsum, et cor metaphoricè illis applicat; ac per singulas eorumdem proprietates illis explicat convenire.

(3) Ut anima humana est forma corporis.

corporum cœlestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus; quia corpora cœlestia non recedunt de loco secundùm totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundùm aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundùm determinatum situm; quia « semper est in oriente virtus movens, » ut dicitur (Phys. lib. VIII, text. 84).

Ad *quartum* dicendum, quòd angeli propriè non loquuntur per corpora assumpta; sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad *quintum* dicendum, quòd nec etiam comedere, propriè loquendo, angelis convenit; quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis (1) in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in præjacentem materiam (2); tamen Christus habebat corpus talis naturæ, in quod cibus posset converti. Unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ in quod posset alimentum converti. Unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod angelus dixit Tobiæ (Tob. XII, 19): *Cùm essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere; sed ego potu invisibili et cibo utor.* Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis; ut Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. XVI, cap. 19).

Ad *sextum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. XV, cap. 23), « multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgus *incubos* vocat, improbos sæpe extitisse mulieribus, et earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiæ videtur. » Sed angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant; filias autem hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quòd de eis gigantes nasci potuerunt; neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multò plures ante diluvium quàm post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut à corporibus assumptis; sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote quòd idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 8 et 9); ut sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.

## QUÆSTIO LII.

### DE COMPARATIONE ANGELORUM AD LOCA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de loco angeli. Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm angelus sit in loco. — 2° Utrùm possit esse in pluribus locis simul. — 3° Utrùm plures angeli possint esse in eodem loco.

(1) Ad veram comestionem non requirit B. Thomas ut cibus possit simpliciter in substantiam corporis converti, nam illud non fieri potest in corpore glorioso, sed tantùm requirit ut comedens habeat corpus talis naturæ in quod possit cibus converti secundùm naturalem suam conditionem.

(2) Sicut 3ª part. quæst. LV, art. 6 ad 1 suo loco dicetur ex professo, et per occasionem eadem quæ hic inter ejus et angelorum comestionem differentia notabitur.

## ARTICULUS I. — UTRUM ANGELUS SIT IN LOCO (1).

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. III, art. 1 et 2, et Sent. II, dist. 6, quæst. III, art. 3, et De potent. quæst. III, art. 19, et quodl. XI, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius (Lib. de hebd.): « Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse. » Et Aristoteles (Phys. lib. IV, text. 48 et 57) dicit, quòd « non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus. » Sed angelus non est corpus, ut supra ostensum est (quæst. L, art. 1). Ergo angelus non est in loco.

2. Præterea, locus est « quantitas positionem habens. » Omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire angelo; cùm substantia sua sit immunis à quantitate, cujus propria differentia est positionem habere. Ergo angelus non est in loco.

3. Præterea, esse in loco est mensurari loco, et contineri à loco; ut patet per Philosophum (Phys. lib. IV, text. 14 et 119). Sed angelus non potest mensurari, neque contineri à loco; quia continens est formalius contento, sicut aer aquâ; ut dicitur (Phys. lib. IV, text. 35 et 49). Ergo angelus non est in loco.

Sed *contra* est, quod in Collecta dicitur (2): *Angeli tui sancti habitantes in ea, nos in pace custodiant.*

CONCLUSIO. — Angelus non est in loco nisi secundùm contactum virtualem, nec commensuratur, nec continetur à loco.

Respondeo dicendum quòd angelo convenit esse in loco. Æquivocè tamen dicitur angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quòd applicatur loco secundùm contactum dimensivæ quantitatis; quæ quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ (3) ad aliquem locum qualitercumque dicitur angelus esse in loco corporeo. Et secundùm hoc patet quòd non oportet dicere quòd angelus commensuretur loco, vel quòd habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensivâ. Similiter etiam non oportet propter hoc, quòd contineatur à loco. Nam substantia incorporea suâ virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea. Anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo (4).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS POSSIT ESSE IN PLURIBUS LOCIS SIMUL (5).

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. III, art. 2, et quæst. IV, art. I, ut et Sent. IV, dist. 44, quæst. II, art. 2, quæstiunc. II ad 4, et De potent. quæst. III, art. 29 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus possit esse in pluri-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas quòd Ecclesia angelos meritò statuit esse in loco corporeo per hoc suum dictum in collecta. *Mittere dignare, Domine, sanctum angelum tuum de cœlis, qui custodiat, foveat, protegat, visitet, defendat omnes habitantes in hoc habitaculo.*

(2) Sic in usu Prædicatorum legi solet, ac in pervetustocorum rituali ad annum 1254 edito sic habetur.

(3) Ex his verbis omnes thomistæ docent cum auctore angelos esse in loco per operationem, sed non omnes hanc operationem eodem modo intelligunt. Alii per operationem intelligunt duntaxat applicationem virtutis ad operandum, etiam effectu non secuto, et hæc sententia tribuitur Cajetano, Capreolo, Argentino, Nazario, et eam amplectitur Sylvius. Alii verò thomistæ intelligunt hæc verba S. Doctoris de operatione propriè dicta effectu secuto.

(4) Sacra Scriptura et communiter SS. Patres docent angelos esse in loco, et opinio contraria parum tuta in fide videretur. Hæc propositio: *Intelligentia, angelus vel anima separata nusquam est,* D. Thomæ falsò attributa, fuit à Stephano episc. Paris. damnata.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas esse dictum meritò à Scripturis (Ex. XIV): *Tollensque se angelus Domini, qui præcedebat contra Israel, abiit post eos, et cum eo pariter columnæ nubis priora dimittens,* etc. ac si per hoc innuatur quòd angelus in pluribus locis simul esse non potest.

bus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quàm anima. Sed anima est simul in pluribus locis; quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. VI, cap. 6). Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Præterea, angelus est in corpore assumpto; et cùm assumat corpus continuum, videtur quòd sit in qualibet ejus parte. Sed secundùm diversas partes ejus considerantur diversa loca. Ergo angelus est simul in pluribus locis.

3. Præterea, Damascenus dicit (Fid. orth. lib. II, cap. 3) quòd « ubi angelus operatur, ibi est. » Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de angelo subvertente Sodomam. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (ubi supra) quòd « angeli, dum sunt in cœlo, non sunt in terra. »

CONCLUSIO. — Cùm virtus angeli finita sit et particularis, Dei verò infinita, non ubique angelus est, sicut Deus; sed in uno particulari loco definitivè.

Respondeo dicendum quòd angelus est virtutis et essentiæ finitæ. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium. Et ideo suâ virtute omnia contingit; et non solùm in pluribus locis est, sed ubique. Virtus autem angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad angeli virtutem. Unde cùm angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quòd non sit ubique (1), nec in pluribus locis, sed in uno loco tantùm.—Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti; et ideo crediderunt quòd angelus non posset esse nisi in loco punctuali. Sed manifestè decepti sunt: nam punctum est indivisibile habens situm; sed angelus est indivisibile, extra genus quantitatis et sitùs existens. Unde non est necesse quòd determinetur ei unus locus indivisibilis secundùm situm; sed vel divisibilis, vel indivisibilis, vel major vel minor, secundùm quòd voluntariè applicat suam virtutem ad corpus majus, vel minus. Et sic totum corpus, cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus. — Nec tamen oportet si aliquis angelus movet cœlum, quòd sit ubique. Primò quidem, quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primò ab ipso movetur. Una autem pars cœli est in qua primò est motus, scilicet pars orientis. Unde etiam Philosophus (Physic. lib. VIII, text. 84) virtutem motoris cœlorum attribuit parti orientis. Secundò, quia non ponitur à philosophis quòd una substantia separata moveat omnes orbes immediatè; unde non oportet quòd sit ubique. Sic igitur patet quòd esse in loco diversimodè convenit corpori, et angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptivè; quia commensuratur loco (2). Angelus autem non circumscriptivè, cùm non commensuretur loco; sed definitivè (3),

(1) Hæc sententia quam amplexus erat Durandus fuit à Guillelmo episcopo Paris. damnata. Unde quandò quidam Patres, ut Tertullianus, Gregorius, Nazianzenus et alii videntur innuere angelos esse ubique; intelligunt esse ubique moraliter et fermè æquivalenter, quia possunt esse citissimè ubi volunt.

(2) Ita ut totum locatum correspondeat toti locanti, ut ait Billuart, et quælibet pars locati cuilibet parti locantis, ut liquor in vase.

(3) Esse definitivè in loco est illud ita determinari ad unum locum ut illo quasi finiatur seu definiatur, nec possit simul alium locum adæquatum occupare.

quia ita est in uno loco, quòd non in alio. Deus autem neque circumscriptivè, neque definitivè; quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta; quia totum illud, cui immediatè applicatur virtus angeli (1), reputatur ut unus locus ejus; licèt non sit continuum (2).

**ARTICULUS III. — UTRUM PLURES ANGELI POSSINT SIMUL ESSE IN EODEM LOCO (3).**

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. III, art. 1, et De potent. quæst. III, art. 7 ad 11, et art. 19 ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd plures angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed angeli non replent locum; quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum (Phys. lib. IV, text. 52 et 58). Ergo plures angeli possunt esse in uno loco.

2. Præterea, plus differt angelus et corpus quàm duo angeli. Sed angelus et corpus sunt simul in eodem loco; quia nullus locus est, qui non sit plenus sensibili copore; ut probatur (Phys. lib. IV, text. 58). Ergo multò magis duo angeli possunt esse in eodem loco.

3. Præterea, anima est in qualibet parte corporis, secundùm Augustinum (De Trin. lib. VI, cap. 6). Sed dæmones, licèt non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus; et sic anima et dæmon sunt in eodem loco. Ergo eâdem ratione quæcumque aliæ spirituales substantiæ.

Sed *contra*. Duæ animæ non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo angeli in eodem loco.

CONCLUSIO. — Cùm angeli sint in loco secundùm suam virtutem contingentem locum per modum continentis perfecti, impossibile est plures angelos esse in eodem loco, sed unus angelus in uno tantùm loco est.

Respondeo dicendum quòd duo angeli non sunt simul in eodem loco (4). Et ratio hujus est, quia impossibile est quòd duæ causæ completæ sint immediatæ unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum: quia una est forma proxima unius rei; et unum est proximum movens, licèt possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem; quia nullus eorum est perfectus motor, cùm virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt loco unius motoris, inquantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cùm angelus dicatur esse in loco per hoc quòd virtus ejus immediatè contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.), non potest esse nisi unus angelus in uno loco.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd plures angelos esse in uno loco, non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd angelus et corpus non eodem modo sunt in loco. Unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd nec etiam dæmon et anima comparantur ad

(1) Animadvertendum est quòd, quamvis angeli sint in loco per operationem, non tamen sola eorum operatio sit in loco, sed etiam substantia; et Sylvius evidenter demonstrat nunquam contrarium à S. Thoma dictum fuisse, ut quidam ei falsò imposuerunt.

(2) Ita Nicolaïus. *Edit. Rom. et Petav.* licèt sit continuum.

(3) Angeli non possunt plures simul esse in eodem loco formali et adæquato, sed plures possent esse in eodem loco materiali, aut etiam formali inadæquato. Locus adæquatus est qui adæquat totam virtutem activam totamque sphæram activitatis angeli. Esse verò in eodem loco formali est esse in uno corpore; sic ut ibi eumdem numero effectum operentur, eodemque prorsus modo ibi virtutem suam applicent.

(4) Ita non sentire videntur omnes Patres; præsertim Gregorius Nazianzenus (Orat. XII), sanctus Dionysius (De div. nom. cap. 4) et alii. Sed eorum sententia facilè conciliari potest si loci unitas, sicut eam antea definivimus, intelligatur.

corpus secundùm eamdem habitudinem causæ; cùm anima sit forma, non autem dæmon. Unde ratio non sequitur.

# QUÆSTIO LIII.

## DE MOTU LOCALI ANGELORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de motu locali angelorum. — Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm angelus possit moveri localiter. — 2° Utrùm moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium. — 3° Utrùm motus angeli sit in tempore, vel in instanti.

### ARTICULUS I. — UTRUM ANGELUS POSSIT MOVERI LOCALITER (1).

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. IV, art. 1, et Opusc. XV, cap. 18, et in Matth. cap. 28.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus (Phys. lib. VI, text. 32 et text. 86) : « Nullum impartibile movetur ; » quia dum aliquid est in termino *à quo*, non movetur; nec etiam dum est in termino *ad quem*, sed tunc mutatum est. Unde relinquitur quòd omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem*. Sed angelus est impartibilis. Ergo angelus non potest moveri localiter.

2. Præterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 14). Sed angelus beatus non est imperfectus. Ergo angelus beatus non movetur localiter.

3. Præterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti angeli localiter non moventur.

Sed *contra*. Ejusdem rationis est angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri; cùm sit articulus fidei, quòd Christus secundùm animam descendit ad inferos (2). Ergo angelus beatus movetur localiter.

CONCLUSIO. — Sicut angelus non est in loco ut contentum à loco, quemadmodum corpora, sed ut continens; ita nec in loco movetur motu continuo, nisi per accidens.

Respondeo dicendum quòd angelus beatus (3) potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco æquivocè convenit corpori et angelo; ita etiam et moveri secundùm locum. Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco; unde oportet quòd etiam motus corporis secundùm locum commensuretur loco, et sit secundùm exigentiam ejus. Et inde est quòd secundùm continuitatem magnitudinis est continuitas motûs; et secundùm prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur (Phys. lib. IV, text. 99). Sed angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde non oportet quòd motus angeli in loco commensuretur loco, nec quòd sit secundùm exigentiam ejus; ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest esse motus ejus continuus et non continuus. Quia enim angelus non est in loco nisi secundùm contactum virtutis, ut dictum est (quæst. præc. art. 1),

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè attribui motum localem angelis à Scriptura (Job, I) : *Circuivi terram et perambulavi eam*, loquebatur angelus malus. Item de bonis dicitur (Hebr. I) : *Sunt administratorii Spiritûs in ministerium missi propter eos.* (Luc. I) : *Missus est angelus Gabriel à Deo in civitatem Galilææ Nazareth.*

(2) Sic enim in symbolo apostolorum explicitè habetur ut 2 2, quæst. I, art. 8, et expressiùs adhuc 3ª part. quæst. LII, art. 1 et 2 explicabitur.

(3) B. Thomas loquitur de beato angelo, quia specialis videbatur difficultas, ut patet ex arg. 2 et 3, ob quam motus ab angelis beatis videretur esse removendus; qui proinde, si ab his non removetur, facile est intelligere neque à dæmonibus removeri.

necesse est quòd motus angeli in loco nihil aliud sit quàm diversi contactus diversorum locorum successivè, et non simul; quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus continuitas quædam inveniri; quia, ut dictum est (quæst. præc. art. 1), nihil prohibet angelo assignari locum divisibilem per contactum suæ virtutis; sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde sicut corpus successivè, et non simul, dimittit locum in quo priùs erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita etiam angelus potest dimittere successivè locum divisibilem in quo priùs erat (1); et sic motus ejus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare; et sic motus ejus non erit continuus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primò quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundùm quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis; quod non potest dici de angelo. Secundò, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo (2). Si enim motus non esset continuus, posset dici quòd aliquid movetur dum est in termino *a quo*, et dum est in termino *ad quem*: quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eamdem rem, motus diceretur; unde in quocumque illorum *ubi* esset res illa, posset dici moveri. Sed continuitas motûs hoc impedit; quia nullum continuum est in termino suo, ut patet (3), quia linea non est in puncto. Et ideo oportet quòd illud quod movetur, non sit totaliter in altero terminorum dum movetur; sed partim in uno, et partim in altero. Secundùm ergo quòd motus angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito. Sed secundùm quòd motus angeli ponitur continuus, sic concedi potest quòd angelus, dum movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem*; ut tamen partialitas non referatur ab substantiam angeli, sed ad locum : quia in principio sui motûs continui angelus est in toto loco divisibili, à quo incipit moveri; sed dum est in ipso *moveri*, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quòd possit occupare partes duorum locorum, competit angelo ex hoc quòd potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundùm locum, quòd sit divisibile secundùm magnitudinem; de angelo autem, quòd virtus ejus possit applicari alicui divisibili.

Ad *secundum* dicendum, quòd motus existentis in potentia est actus imperfecti (4). Sed motus qui est secundùm applicationem virtutis, est existentis in actu; quia virtus rei est secundùm quòd actu est.

Ad *tertium* dicendum, quòd motus existentis in potentia est propter indigentiam suam; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus propter indigentiam nostram localiter movetur, secundùm illud Hebr. I, 14) : *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis.*

(1) Putà in quo secundùm unam et secundùm alian partem divisibiliter operetur; id est nunc in hac, nunc in illa, continuando suam actionem; sicut etiam corpus nunc in hac, nunc in illa constituitur, suam ibi magnitudinem applicando.

(2) Vel de motu corporum tantùm qualem solum videtur agnovisse, sicut et eum solùm in Physicis explicat.

(3) Quia continuum necessariò divisibile est in plures partes; terminus autem continui est aliquid omnibus modis indivisum, et divisibile non potest esse in indivisibili, ut per se patet.

(4) Nimirum ejus quod movetur ad aliquam perfectionem assequendam quam nondum actu habet, sed est in potentia ut habeat.

## ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS TRANSEAT PER MEDIUM (1).

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. IV, art. 2, et quodl. I, quæst. III, art. 2, et De verit. quæst. IV, art. 13 ad 14.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, priùs pertransit locum sibi æqualem quàm majorem. Locus autem æqualis angelo, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo angelus in suo motu pertransit medium, oportet quòd suo motu numeret puncta infinita; quod est impossibile.

2. Præterea, angelus est simplicioris substantiæ quàm anima nostra. Sed anima nostra suà cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium. Possum enim cogitare Galliam, et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quæ est in medio. Ergo multò magis angelus potest de uno extremo transire ad aliud, non per medium.

3. Sed *contra* est. Si angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino *ad quem*, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum erat in termino *à quo*. Movebatur ergo dum erat in medio; et ita oportet quòd pertranseat medium.

CONCLUSIO. — Angelus, cùm movetur motu continuo, necessariò transit per media; motu verò non continuo potest non per omnia media pertransire.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), motus localis angeli potest esse continuus, et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium (2), quia, ut dicitur (Phys. lib. V, text. 22; lib. VI, text. 77), « medium est in quod priùs venit quod continuè mutatur, quàm in quod mutatur ultimum. » Ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundùm ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur (Phys. lib. IV, text. 99). — Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est quòd pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio (3). Quod sic patet. Inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus quidem manifestum est, quia inter quælibet duò puncta sunt infinita puncta media, cùm nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in Phys. probatur (lib. VI, text. 1). De locis autem divisibilibus necesse est etiam hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo *nunc*, in quibus corpus quod movetur, non sit in alio et alio loco: quia si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc*, sequeretur quòd ibi quiesceret; cùm nihil aliud sit quiescere, quàm in loco eodem esse nunc et priùs. Cùm igitur inter primum *nunc* et ultimum temporis mensurantis motum, sint infinita *nunc*, oportet quòd inter primum locum à quo incipit moveri, et ultimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet (4). Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmorum; manifestum est quòd locus primus à quo incipit motus, est unius palmi; et locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò dictum esse à Scripturis angelos per motum localem modò transire per medium, modò non (Cf. Gen. XVI, XXII, Num. XXII, III. Reg. XIX, IV. Reg. XIX, Dan. XIV.

(2) Illud non controvertitur.

(3) Cajetanus, Bannes, Cumel, Vasquez et Nazarius doctrinam auctoris amplectuntur, imò etiam Durandus in I dist. 37, quæst. II, quamvis multos habeat contradictores.

(4) In iis potissimùm quæ volutantur vel in longum trahuntur, et quæ sui longitudine commensurantur longitudini loci. Quamvis et suo modo in aliis.

quòd quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundùm ergo quòd dividitur magnitudo palmi, secundùm hoc multiplicantur loca media; quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi, est principium unius loci, et punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus ejusdem (1). Unde, cùm magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quòd inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motûs; quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. — Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motûs erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quòd vel non transeat omnia media, vel quòd actu numeret media infinita: quod est impossibile. Sic igitur secundùm quòd motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium, potest convenire angelo, sed non corpori: quia corpus mensuratur et continetur sub loco. Unde oportet quòd sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens. Unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult; vel per medium, vel sine medio (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd locus angeli non accipitur ei æqualis secundùm magnitudinem (3), sed secundùm contactum virtutis. Et sic locus angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita, ut dictum est (in corp. art.), sed consumuntur per continuitatem motûs, ut patet ex prædictis (ibid.).

Ad *secundum* dicendum, quòd dum angelus movetur localiter, applicatur ejus essentia diversis locis; animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potiùs res cogitatæ sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quòd in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus. Unde oportet quòd moveri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quòd talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri. Unde successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum.

## ARTICULUS III. — UTRUM MOTUS ANGELI SIT IN INSTANTI (4).

De his etiam Sent. I, dist. 35, quæst. IV, art. 5, et Sent. IV, ut dist. 44, quæst. II, art. 5, quæstiunc. III, et quodl. I, quæst. III, art. 2, et quodl. IX, quæst. IV, art. 4, et quodl. XI, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd motus angeli sit in instanti. Quantò enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minùs resistens motori, tantò motus est velocior. Sed virtus angeli moventis seipsum improportionabiliter excedit virtutem moventis aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundùm minoritatem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, angelus movetur in instanti.

2. Præterea, motus angeli simplicior est quàm aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio; tum

(1) Supple loci, ut animadvertit Nicolaïus.

(2) Sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, putà albo et postea nigro indifferenter, vel cogitando, vel non cogitando de mediis coloribus.

(3) Siquidem in angelo non est magnitudo, neque quantitas.

(4) S. Doctor hic docet motum localem angeli proprie dictum (qui scilicet importat recessum termini à quo et accessum seu acquisitionem termini ad quem) non esse in uno instanti; quia talis transitus plura instantia requirit.

quia non illuminatur aliquid successivè, sicut calefit successivè; tum quia radius non priùs pertingit ad propinquum quàm ad remotum. Ergo multò magis motus angeli est in instanti.

3. Præterea, si angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quòd in ultimo instanti illius temporis est in termino *ad quem;* in toto autem tempore præcedenti, aut est in loco immediatè præcedenti, qui accipitur ut terminus *à quo;* aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quòd sit partibilis; quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino *à quo.* Ergo quiescit ibi; cùm quiescere sit in eodem esse nunc et priùs, ut dictum est (art. præc.). Et sic sequitur quòd non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

Sed *contra.* In omni mutatione est *prius* et *posterius.* Sed *prius* et *posterius* motùs numeratur secundùm tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli (1); cùm in eo sit *prius* et *posterius.*

CONCLUSIO. — Cùm angelus propriè moveatur motu continuo, vel non continuo, non in instanti, sed in tempore ipsum moveri necesse est.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti (2). Dicebant enim quòd cùm angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore præcedenti angelus est in termino *à quo;* in ultimo autem instanti illius temporis est in termino *ad quem.* Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos; sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem *nunc* temporis, est medium tempus. Unde dicunt quòd non est dare ultimum *nunc,* in quo fuit in termino *à quo;* sicut in illuminatione, et in generatione substantiali ignis, non est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis; sed est dare ultimum tempus, ita quòd in termino illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia; et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei. — Sed hoc non habet locum in proposito: quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quòd quiescens non aliter se habeat nunc et priùs. Et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem *ubi,* in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motùs est quòd id quod movetur, aliter se habeat nunc et priùs. Et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum, mobile se habet in aliâ et aliâ dispositione. Unde oportet quòd in ultimo *nunc* habeat formam quam priùs non habebat. Et sic patet quòd quiescere in toto tempore in aliquo, putà in albedine, est esse in illo, quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile in motu: quia moveri in toto aliquo tempore, non est esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes hujusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motùs continui; sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio terminus motùs localis corporis illuminantis. Motus autem localis angeli non est terminus alicujus alterius motùs continui, sed est per seipsum, à nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quòd in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco; sed oportet assignare *nunc,* in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succe-

(1) Aliâ tamen ratione quàm corporales motus dicuntur esse in tempore, ut in corpore articuli explicabitur.

(2) Et inter illos quidem Albertus Magnus (Sent. lib. I, dist. 37, art. 25) et Guil. Paris. (part. prima De univers. pag. 162).

dentia, ibi de necessitate est tempus; cùm tempus nihil aliud sit quàm numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quòd motus angeli sit in tempore. — In continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus. Utroque enim modo contingit esse motum angeli, ut dictum est (art. 1). Continuitas enim temporis est ex continuitate motûs, ut dicitur (Phys. lib. IV, text. 99). Sed istud tempus, sive sit tempus continuum, sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum cœli, et quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli. Motus enim angeli non dependet ex motu cœli (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si tempus motûs angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum *nunc;* non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum; cùm non sit ejusdem rationis. Si verò sit continuum, est quidem proportionabile; non propter proportionem moventis, et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Et præterea velocitas motûs angeli non est secundùm quantitatem suæ virtutis, sed secundùm determinationem suæ voluntatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd illuminatio est terminus motûs, et est alteratio, non motus localis; ut intelligatur lumen moveri priùs ad propinquum quàm ad remotum. Motus autem angeli est localis, et non est terminus motûs. Unde non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motûs angeli potest esse non continuum. Et sic angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente (2). Si autem tempus motûs angeli sit continuum, angelus in toto tempore præcedenti ultimum *nunc*, variatur per infinita loca; ut priùs expositum est (art. præc.). Est tamen partim in uno locorum continuorum, et partim in alio : non quòd substantia illius sit partibilis, sed quia virtus ejus applicatur ad partem primi loci, et ad partem secundi; ut etiam supra dictum est (art. 1 huj. quæst.).

# QUÆSTIO LIV.

## DE COGNITIONE ANGELORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consideratis his quæ ad substantiam angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit quadripartita. Nam 1° considerandum est de his quæ pertinent ad virtutem cognoscitivam angeli.—2° De his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius. — 3° De his quæ ab eo cognoscuntur. — 4° De modo cognitionis ipsorum. Circa primum quæruntur quinque : 1° Utrùm intelligere angeli sit ejus substantia. — 2° Utrùm ejus esse sit ejus intelligere. — 3° Utrùm ejus substantia sit ejus virtus intellectiva. — 4° Utrùm in angelis sit intellectus agens et possibilis. — 5° Utrùm in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva, quàm intellectus.

### ARTICULUS I. — UTRUM INTELLIGERE ANGELI SIT EJUS SUBSTANTIA (3).

**De his etiam in Sent. I, dist. 3, quæst. I, art. 1 tum in corp. tum ad 7, et Cont. gent. lib. II, cap. 52, et quodl. II, art. 3 et 4, et Opusc. XXX, art. 7 et 9.**

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intelligere angeli sit ejus

(1) Tempus angeli est mensura vel duratio operationum sibi succedentium, ac proindè mensura existentiæ angeli sub uno termino, quandiù non deserit illum, non est tempus, sed instans, etiamsi duraret per horam, vel diem temporis nostri, aut ampliùs.

(2) Non negat S. Doctor, ut ex his patet, quin angelus loco sive altissimo, sive remotissimo statim adesse possit. Sed è contra de angelo custode dicit quòd *non indiget morâ temporis ad motum localem* (quæst. CXIII, art. 6 ad 3).

(3) Intelligere hic sumitur pro actione intellectiva sive pro intellectione.

substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quàm intellectus agens animæ. Sed substantia intellectûs agentis est sua actio, ut patet (De anima, lib. III) per Aristotelem et ejus Comm. text. 19. Ergo multò fortiùs substantia angeli est ejus actio, quæ est intelligere.

2. Præterea, Philosophus dicit (Met. lib. XII, text. 39) quòd « actio intellectûs est vita. » Sed cùm vivere sit esse viventibus, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 37), videtur quòd vita sit essentia. Ergo actio intellectûs est essentia intelligentis angeli.

3. Præterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis; quia extremum magis distat ab extremo quàm medium. Sed in angelo idem est intellectus et intellectum; ad minus inquantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia angeli intelligentis.

Sed *contra*. Plus differt actio rei à substantia ejus, quàm ipsum esse ejus. Sed nullius creati esse est ejus substantia. Hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 4, et quæst. XLIV, art. 1). Ergo neque angeli, neque alterius creaturæ actio est ejus substantia.

CONCLUSIO. — **Cùm solus Deus actus purus existens, sit suum intelligere, nulla cujusvis creaturæ actio est idem quod substantia ejus; nec etiam ipsum intelligere angelorum idem est substantia ipsorum.**

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd actio angeli vel cujuscumque alterius creaturæ sit ejus substantia. Actio enim est propriè actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiæ, vel essentiæ. Impossibile est autem quòd aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas; quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse, et suum agere. — Et præterea, si intelligere angeli esset ejus substantia, oporteret quòd intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius angeli substantia non distingueretur, neque à substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens; neque à substantia alterius angeli. — Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectiùs et minùs perfectè; cùm hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicitur quòd intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam; quia cùm sit in actu ejus substantia, statim, quantùm est in se, concomitatur ipsam actio : quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu.

Ad *secundum* dicendum, quòd *vita* non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse (1), sed sicut *cursus* ad *currere;* quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quòd vita sit essentia. Quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur; secundùm quòd Augustinus dicit (De Trin. lib. IX, cap. 4, et lib. X, cap. 11) quòd « memoria, et intelligentia, et voluntas sunt una essentia, una vita. » Sed sic non accipitur à Philosopho, cùm dicit quòd actus intellectûs est vita (2).

(1) Nam esse habet se ad essentiam, ut quiddam receptum ad recipiens, siquidem essentia est instar quasi materiæ vel subjecti in quo esse tanquam forma quædam recipitur.

(2) Dicitur vita, id est, vitalis operatio quam vocare solent vitam secundam.

Ad *tertium* dicendum, quòd actio quæ transit in aliquid extrinsecum. est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem. Sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum; sed secundùm modum significandi tantùm. Realiter verò consequitur unionem objecti cum agente (1). Ex hoc enim quòd intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque.

## ARTICULUS II. — UTRUM INTELLIGERE ANGELI SIT EJUS ESSE (2).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 11, et De potent. quæst. X, art. 1 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intelligere angeli sit ejus esse. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 37). Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem dicitur (text. 13). Ergo intelligere angeli est ejus esse.

2. Præterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo ejus intelligere est idem cum ejus esse.

Sed *contra*. Intelligere angeli est motus ejus; ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4). Sed esse non est motus. Ergo esse angeli non est intelligere ejus.

CONCLUSIO. — Cùm solius Dei esse sit simpliciter infinitum, actio verò cujusvis creatæ substantiæ finita aliquo pacto sit, angeli actionem ab ipso suo esse diversam affirmare necesse est; sicut cujuslibet creaturæ operatio distinguitur ab esse.

Respondeo dicendum quòd actio angeli non est ejus esse, neque actio alicujus creaturæ. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur (Met. lib. IX, text. 16). Una scilicet quæ transit in aliquid exterius, inferens ei passionem; sicut urere et secare : alia verò actio est quæ non transit in rem exteriorem, sed magis manet in ipso agente; sicut sentire, intelligere et velle : per hujusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quòd non potest esse ipsum esse agentis. Nam esse agentis significatur intra ipsum; actio autem talis est effluxus in passum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundùm quid (3). Simpliciter quidem, sicut intelligere, cujus objectum est verum; et velle, cujus objectum est bonum : quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantùm est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab objecto. Secundùm quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundùm genus et speciem (4). Solius autem Dei esse, est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens; ut dicit Dionysius (De divin. nom. cap. 4). Unde solum esse divinum est divinum intelligere et divinum velle.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vivere quandoque sumitur pro ipso esse viventis; quandoque verò pro operatione vitæ; id est, per quam de-

(1) Intelligere non est medium inter intellectum et rem intellectam consideratam ut objectum, sed est quid posterius utroque; siquidem est effectus consequens unionem objecti cum intellectu et differens ab utroque.

(2) Esse hic sumitur pro existentia.

(3) Operatio immanens, ait Cajetanus, dupliciter sumi potest : in communi, putà intelligere, videre; et in speciali, putà intelligere humanum aut aliud hujusmodi. In proposito non est sermo de istis in communi; quia sic non esset differentia inter eas et esse in communi; sed est de eis sermo, ut contractæ sunt ad subjecta. Ita, quod intendit, quod, quia esse humanum est certæ speciei, intelligere verò humanum non, sed est infinitum, ideò non sunt idem.

(4) Et sic esse in aliquo genere et in aliqua specie creaturæ non contingit per accidens seu extrinsecè, sed per se et intrinsecè.

monstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo Philosophus dicit, quòd intelligere est vivere quoddam. Ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundùm diversa opera vitæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ipsa essentia angeli est ratio totius ejus esse; non autem est ratio ejus intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundùm propriam rationem, inquantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse angeli; sed ad ejus intelligere comparatur secundùm rationem universalioris objecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quòd licèt sit eadem forma, non tamen secundùm eamdem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quòd in angelo sit idem esse et intelligere.

**ARTICULUS III. — UTRUM POTENTIA INTELLECTIVA ANGELI SIT EJUS ESSENTIA (1).**

De his etiam infra quæst. LXXVII, art. 1, et quæst. LXXIX, art. iterum 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus vel potentia intellectiva in angelo non sit aliud quàm ejus essentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum (De cœlest. hier. cap. 2, 6, 12, et De div. nom. cap. 7 et 9) nominat ipsos angelos intellectus et mentes. Ergo angelus est sua potentia intellectiva.

2. Præterea, si potentia intellectiva in angelo est aliquid præter ejus essentiam, oportet quòd sit accidens. Hoc enim dicimus esse accidens alicujus quod est præter ejus essentiam. Sed « forma simplex subjectum esse non potest, » ut Boetius dicit in lib. de Trinit. Ergo angelus non est forma simplex; quod est contra præmissa (quæst. L, art. 1 et 2).

3. Præterea, Augustinus dicit (Confes. lib. XII, cap. 7) quòd « Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil. » Ex quo videtur quòd angelus sit simplicior quàm materia prima; utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multò magis angelus est sua potentia intellectiva.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De cœlest. hier. cap. 2) quòd « angeli dividuntur in substantiam, virtutem, et operationem. » Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

CONCLUSIO. — Cùm esse cujuslibet creaturæ distinctum sit ab ipsa sua operatione, omnis quoque creatæ substantiæ potentiam ab essentia distinctam esse necesse est.

Respondeo dicendum quòd nec in angelo, nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cùm enim potentia dicatur ad actum, oportet quòd secundùm diversitatem actuum sit diversitas potentiarum (2). Propter quod dicitur, quòd proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum; ut ex supra dictis patet (art. 1 et 2 præc. et quæst. III, art. 4). Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, aut in ipso, aut in quocumque alio creato, est idem quod ejus esse. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas soli Deo proprium esse quòd potentia operativa sit sua essentia.

(2) Hoc intelligendum est de actibus potentiæ adæquatis, id est, ad quos virtus potentiæ ita se extendit ut non possit totam istorum actuum latitudinem excedere; cujusmodi sunt intelligere respectu intellectûs; velle respectu voluntatis, etc.; alioquin unius ejusdemque potentiæ possent esse plures actus inadæquati; ut voluntatis intentio, electio, consensus, usus, fruitio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angelus dicitur intellectus et mens, quia tota ejus cognitio est intellectualis; cognitio autem animæ partim est intellectualis, et partim sensitiva.

Ad *secundum* dicendum, quòd forma simplex quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum; quia subjectum comparatur ad accidens, ut potentia ad actum; et hujusmodi est solus Deus: et de tali forma loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis, et præcipuè ejus quod consequitur speciem; hujusmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens verò quod est individui non consequens totam speciem, consequitur materiam quæ est individuationis principium; et talis forma simplex est angelus.

Ad *tertium* dicendum, quòd potentia materiæ est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

**ARTICULUS IV.** — UTRUM IN ANGELO SIT INTELLECTUS AGENS ET POSSIBILIS (1).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 95, rat. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. III, text. 17) quòd sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere; ita etiam in anima. Sed angelus est natura quædam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

2. Præterea, recipere est proprium intellectûs possibilis; illuminare autem est proprium intellectûs agentis (2); ut patet (De anima, lib. III, text. 2, 3 et 18). Sed angelus recipit illuminationem à superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

Sed *contra* est, quòd in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata; quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem, ut colores ad visum; ad intellectum autem agentem, ut colores ad lumen; ut patet (De anima, lib. III, text. 18). Sed hoc non est in angelo. Ergo in angelo non est intellectus agens et possibilis.

CONCLUSIO.—Cùm non sint angeli in potentia quandoque ad sua intelligibilia, sed in actu, quæ ex se sunt ab ipsis primo intelligibilia; nullum in illis intellectum agentem vel possibilem ponere oportet, nisi æquivocè.

Respondeo dicendum quòd necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quòd nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu. Unde oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentia ad intelligibilia, ante ipsum intelligere; sed educitur in actum eorum, cùm fit sciens; et ulteriùs, cùm fit considerans (3). Et hæc virtus vocatur *intellectus possibilis*. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit quia naturæ rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu; sed sunt solùm intelligibiles in potentia, extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam

(1) In homine juxta peripateticos duplex distinguitur intellectus: intellectus possibilis et intellectus agens. Possibilis est animæ facultas quâ intelligimus et quæ initio est sicut tabula rasa, postea verò fit actu per receptionem specierum et quandoque intelligit, quandoque non intelligit. Agens verò est ea potentia quæ ex phantasmatibus species abstrahit et eas intellectui possibili præbet, atque ita facit ut quæ erant intelligibilia potentiâ sint intelligibilia actu.

(2) Intellectus agens dicitur esse veluti quoodam lumen quod ex objecto in potentia facit objectum actu; sicut lumen colores facit actu qui erant priùs in potentia tantùm.

(3) Hic à Philosopho duplex assignatur actus (De anima, lib. II, text. 5), scientia scilicet et consideratio. Scientia est actus primus, consideratio est quasi actus secundus ex primo resultans.

virtutem quæ faceret illas naturas intelligibiles actu : et hæc virtus dicitur *intellectus agens* in nobis. Utraque autem necessitas deest in angelis ; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantùm, respectu eorum quæ naturaliter intelligunt ; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primò et principaliter res immateriales, ut infra patebit (quæst. seq. art. 1). Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi æquivocè (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus intelligit illa duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eo agens et possibile.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectûs agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, inquantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu. Unde quòd angelus illuminat angelum, non pertinet ad rationem intellectûs agentis ; neque ad rationem intellectûs possibilis pertinet quòd illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem et possibilem, æquivocè dicet ; nec de nominibus est curandum.

**ARTICULUS V.** — UTRUM IN ANGELIS SIT SOLA INTELLECTIVA COGNITIO (2).

De his etiam infra, quæst. LXXIX, art. 1 ad 5, et De malo, quæst. XVI, art. 1 ad 14.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus (De civitate Dei, lib. VIII, cap. 6) quòd « in angelis est vita quæ intelligit et sentit. » Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Præterea, Isidorus dicit (De sum. bon. lib. I, cap. 12) quòd « angeli multa noverunt per experientiam. » Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur (Met. lib. I, cap. 1). Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Præterea, Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4) quòd « in dæmonibus est phantasia proterva. » Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in dæmonibus est vis imaginativa ; et eâdem ratione in angelis, quia sunt ejusdem naturæ.

Sed *contra* est, quod Gregorius dicit in homil. de Ascensione (in Evang. 29) quòd « homo sentit cum pecoribus vel cum animalibus et intelligit cum angelis. »

CONCLUSIO. — Cùm angeli sint immateriales à corpore penitus abstracti, ac non habeant corpora naturaliter sibi unita, in eis solùm intellectus et voluntas ex potentiis cognoscitivis dicitur, ac ex hoc vocantur intellectus et mentes.

Respondeo dicendum quòd in anima nostra sunt quædam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur ; et hujusmodi vires sunt actus quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quædam verò vires animæ nostræ sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas ; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supradictis patet (quæst. LI, art. 1). Unde de viribus

(1) Ita sentiunt cum B. Thoma Cajetanus, Bannes, Cumel, Nazarius, Valentia, Vasquez, Sylvius et multi alii doctores adversùs Scotum ejusque sectatores.

(2) S. Thomas hic et variis locis asserit non esse in angelis aliam vim quàm intellectivam et voluntatem quæ ad intellectum consequitur. Ita sentiunt Durandus, Guilielmus Paris, Bannes, Vasquez, Nazarius, et hanc opinionem tenet Sylvius ut probabiliorem. Attamen Cajetanus, Suarez, Conimbricenses, Tanerus et alii docent in angelis esse aliquam potentiam loco motivam re distinctam ab intellectu et voluntate.

animæ non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit (Metaph. lib. XII) quòd « substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem. » Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundùm partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam angeli vocantur *intellectus et mentes* (1), ut supra dictum est (art. 3 huj. quæst. ad 1). — Ad ea verò quæ in contrarium objiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo quòd auctoritates illæ loquuntur secundùm opinionem illorum qui posuerunt angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita : quâ opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licèt eam asserere non intendat. Unde dicit (De civit. Dei, lib. XXI, cap. 10) quòd « super hac inquisitione non est multùm laborandum. » Alio modo potest dici quòd auctoritates illæ et consimiles sunt intelligendæ per quamdam similitudinem; quia cùm sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundùm certam apprehensionem intellectùs aliquid sentire dicamur; unde etiam sententia nominatur (2). Experientia verò angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivæ. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus; angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit (quæst. LVII, art. 2), sed non per sensum. Sed tamen memoria in angelis potest poni, secundùm quòd ab Augustino (De Trin. lib. X, cap. 11) ponitur in mente (3); licèt non possit eis competere secundùm quòd ponitur pars animæ sensitivæ. Similiter dicendum quòd phantasia proterva attribuitur dæmonibus ex eo quòd habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis propriè fit secundùm phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus, sicut rebus ipsis; ut patet in dormientibus et amentibus.

# QUÆSTIO LV.

## DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICÆ, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de medio cognitionis angelicæ. Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species. — 2° Si per species, utrùm per species connaturales, vel per species à rebus acceptas. — 3° Utrùm angeli superiores cognoscant per species magis universales quàm inferiores.

### ARTICULUS I. — UTRUM ANGELI COGNOSCANT OMNIA PER SUAM SUBSTANTIAM (4).

De his etiam in Sent. II, dist. 12, art. 3 ad 5, ut et Sent. III, dist. 14, art. 1, quæstiunc. II, tum in corp. tum ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius (De divin. nom. cap. 7) quòd « angeli sciunt ea quæ sunt in terra, secundùm propriam naturam mentis. » Sed natura angeli est ejus essentia. Ergo angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Met. lib. XII, text. 51, et De anima,

(1) Juxta frequentissimum Dionysii usum qui *eos cœlestes, supercœlestes, deiformes, divinas mentes* passim vocat.

(2) Dicitur angelus sentire inquantum ea quæ nos per sensum certò cognoscimus, ipse per intellectum cognoscit.

(3) Adest in eis memoria intellectiva quæ non est aliud quàm intellectus, ut retinens species cognitionum rerum intellectarum.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè insinuari à Scripturis quòd angeli non cognoscunt omnia per suam substantiam, dum dicitur (Is. LXIII) : *Quis est iste qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra?* (Marc. XIII) *De die illo nemo scit, neque angeli Dei.* (Eph. III) *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi in Deo ut innotescat principatibus et potestatibus*, etc.

lib. III, text. 15), « in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. » Id autem quod intelligitur est idem intelligenti, ratione ejus quo intelligitur. Ergo in his quæ sunt sine materia, sicut sunt angeli, id quo intelligitur est ipsa substantia intelligentis.

3. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo ; quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter; superiora verò sunt in inferioribus participativè. Et ideo dicit Dionysius (De divin. nom. cap. 4) quòd « Deus tota in totis congregat; » id est, omnia in omnibus. Ergo angelus omnia in sua substantia cognoscit.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quòd « angeli illuminantur rationibus rerum. » Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

CONCLUSIO. — Angelus non cognoscit omnia per essentiam suam sicut Deus, sed per similitudines superadditas.

Respondeo dicendum quòd illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, ut forma ejus; quia forma est quo agens agit. Oportet autem ad hoc quòd potentia perfectè compleatur per formam, quòd omnia contineantur sub forma, ad quæ potentia se extendit. Et inde est quòd in rebus corruptibilibus forma non perfectè complet potentiam materiæ; quia potentia materiæ ad plura se extendit, quàm sit continentia formæ hujus, vel illius. Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia; quia objectum intellectûs est ens vel verum commune (1). Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cùm sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfectè. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicitur angelum secundùm suam naturam res cognoscere (3), ly *secundùm* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti; sed virtutem cognoscitivam, quæ convenit angelo secundùm suam naturam.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 53), non ita quòd ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum, sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quòd substantia intellectûs sit ipsa similitudo per quam intelligit (4), sed quia illa similitudo est forma ejus (5). Idem est autem quod dicitur: In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur; ac si diceretur, quòd intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu, quòd est immateriale.

(1) Id est *ens et verum* universale, quod omnia entia et omnia proinde vera comprehendit; quia quidquid sub ente vel sub vero quod æquè latè patet ac ens, continetur, sub intellectum cadit vel objectum illius esse potest.

(2) Eamdem cum B. Thoma sententiam docent, specierumque intelligibilium necessitatem in angelis asserunt Scotus, Bonaventura et alii communiter.

(3) Non ita dicitur angelus quasi ejus natura sit medium cognitionis, sed quia est ejus principium.

(4) Nam evidenter patet intellectum non esse eamdem numero rem cum Deo, cum leone, vel cum lapide, etiamsi Deum intelligat, vel leonem, vel lapidem.

(5) Similitudo et intellectus sunt unum in esse intelligibili, ex hoc scilicet quod intellectus informetur formâ seu specie rei intellectæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ sunt infra angelum, et ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia ejus ; non quidem perfectè, neque secundùm propriam rationem, cùm angeli essentia, finita existens, secundùm propriam rationem ab aliis distinguatur, sed secundùm quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfectè, et secundùm propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, à qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus ; non autem angelus, sed solam communem.

## ARTICULUS II. — UTRUM ANGELI INTELLIGANT PER SPECIES A REBUS ACCEPTAS (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 3, et Sent. II, dist. 3, quæst. II, art. 1, et De verit. quæst. VIII, art. 9, et Cont. gent. lib. I, cap. 92 et 94, et Opusc. II, cap. 126.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli intelligant per species à rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicujus in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quòd illa similitudo sit causa rei; aut est ibi per modum imaginis, ita quòd sit causata à re. Oportet enim quòd omnis scientia intelligentis, vel sit causa rei intellectæ, vel causata à re. Sed scientia angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quòd omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint à rebus acceptæ.

2. Præterea, lumen angelicum est fortius quàm lumen intellectûs agentis in anima (2). Sed lumen intellectûs agentis abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus. Ergo lumen intellectûs angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus ; et ita nihil prohibet dicere quòd angelus intelligat per species à rebus acceptas.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens et distans, nisi quatenus à rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo angelus non intelligit per species à rebus acceptas, ejus cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia ; et ita frustra secundùm locum moveretur.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 7) quòd « angeli non congregant divinam cognitionem à rebus divisibilibus, aut à sensibilibus. »

CONCLUSIO. — Angeli, cùm à corporibus sint abstracti, non intelligunt per species à rebus acceptas, sed per species sibi naturaliter congenitas.

Respondeo dicendum quòd species per quas angeli intelligunt, non sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales (3). Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc

(1) B. Thomas docet in hoc articulo angelos cognoscere per species quæ non sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales. Hanc sententiam antea tradiderunt S. August. (De Gen. ad litt. lib. II, cap. 8), S. Dionys. (De div. nom. cap. 7), et ferè omnes Patres græci. Apud theologos ea est communior, quamvis multos habeat contradictores.

(2) Argumentum est *à non causa ut causa*, quasi fortior vis luminis causa sit abstrahendi species per se, non autem illud quod in responsione notabitur.

(3) Illæ species dicuntur connaturales angelis; partim quia sunt ei cum natura congenitæ ; partim quia sunt impressæ juxta naturalem appetitum et inclinationem angeli, qui juxta naturæ suæ conditionem postulat eas sibi cum natura imprimi ; partim quia datæ sunt à Deo tanquam auctore naturæ, ut unicuique tribuenti, quod naturæ ipsius conditio requirit.

aliam formam ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiæ intellectivæ, scilicet animæ humanæ, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successivè, per hoc quòd accipiunt species intelligibiles à rebus. Potentia verò intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est, in angelis, naturaliter completa est (1) per species intelligibiles connaturales; inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formæ; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut à corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ verò superiores, id est angeli, sunt à corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter, et in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo à Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Unde Augustinus dicit (Super Genesim ad litteram, lib. II, cap. 8) quòd « cætera quæ infra angelos sunt, ita causantur, ut priùs fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in mente angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed à Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit (loc. cit.) quòd « sicut ratio, quà creatura conditur, priùs est in Verbo Dei, quàm ipsa creatura quæ conditur; sic et ejusdem rationis cognitio priùs fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturæ. »

Ad *secundum* dicendum, quòd de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non autem sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formæ quæ est in materia, et esse formæ quæ est in intellectu per abstractionem à materia et conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi priùs reduceret eas ad esse formarum imaginatarum; quod est impossibile, cùm careat imaginatione, ut dictum est (quæst. præc. art. 3). Dato etiam quòd posset abstrahere species intelligibiles à rebus materialibus, non tamen abstraheret; quia non indigeret eis, cùm habeat species intelligibiles connaturales.

Ad *tertium* dicendum, quòd cognitio angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundùm locum (2); non tamen propter hoc motus ejus localis est frustra: non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

## ARTICULUS III. — UTRUM SUPERIORES ANGELI INTELLIGANT PER SPECIES MAGIS UNIVERSALES QUAM INFERIORES.

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 99, et De verit. quæst. VIII, art. 10, et Opusc. II, cap. 78, 81, 126, et in librum De causis, lect. 4 et lect. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd superiores angeli non intelli-

(1) Hic agitur de potentia ad actum primum et non ad actum secundum qui est actualis cognitio. Hinc non sequitur quòd angeli sint creati in actuali cognitione omnium rerum naturalium, vel semper sint in ejusmodi cognitione actuali; sed quòd non sint in potentia naturali ad alias formas aut species quàm ad illas quas actualiter habent.

(2) Cùm igitur substantia separata non accipiat intellectivam cognitionem à sensibilibus, *in earum cognitione distantia localis nihil operatur*. Ita B. Thomas (Cont. Gent. lib. II, cap. 96) conformiter iis quæ hic respondet et quæst. LVII, art. 3 ad 4. Cf. quæ de anima separata tradit, quæst. LXXXIX, art. 7.

gant per species magis universales, quàm inferiores. Universale enìm esse videtur quod à particularibus abstrahitur. Sed angeli non intelligunt per species à rebus abstractas. Ergo non potest dici quòd species intellectûs angelici sint magis vel minùs universales.

2. Præterea, quod cognoscitur in speciali, perfectiùs cognoscitur quàm quod cognoscitur in universali : quia cognoscere aliquid in universali, est quodammodo medium inter potentiam et actum (1). Si ergo angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quàm inferiores, sequitur quòd angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quàm inferiores; quod est inconveniens.

3. Præterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa, quæ inferior angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quòd angelus superior utitur unâ formâ universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque; quod videtur inconveniens.

Sed *contra* est, quod dicit Dyonisius (De cœlest. hierarch. cap. 12) quòd superiores angeli participant scientiam magis in universali quàm inferiores. Et in libr. de Causis dicitur (proposit. 10) quòd angeli superiores habent formas magis universales.

CONCLUSIO. — Angeli quanto superiores sunt, tantò per species universaliores intelligunt.

Respondeo dicendum quòd ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quòd sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno; scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minùs simpliciter invenitur. Unde oportet quòd ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tantò ampliùs per plura, quantò ampliùs intellectus inferior fuerit. Sic igitur quantò angelus fuerit superior, tantò per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit : et ideo oportet quòd ejus formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum. Et hoc per exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur; et hoc ex debilitate intellectûs eorum contingit. Alii verò, qui sunt fortioris intellectûs, ex paucis multa capere possunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd accidit universali ut à singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens à rebus cognitionem accipit. Si verò sit aliquis intellectus à rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum à rebus, sed quodammodo ante res præexistens; vel secundùm ordinem causæ, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei; vel saltem ordine naturæ, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad *secundum* dicendum, quòd cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solùm universalis natura rei; et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius; imperfectè enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solùm quòd est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi; et sic perfectius

(1) Sive inter potentialem cognitionem quæ nihil adhuc omnino intelligit, et actualem quæ usque ad propriam et singularem rei rationem distinctè ac perfectè penetrat.

est cognoscere aliquid in universali : perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quàm qui non potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd idem non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed, si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum : sicut in homine est universalis prudentia, quantùm ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ quæ est in leone, ad actus magnanimitatis; et ejus quæ est in vulpe ad actus cautelæ; et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur propter sui excellentiam ut propria ratio singulorum quæ sunt in ea. Unde singula ei similantur secundùm proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quæ est in mente angeli, quòd per eam propter ejus excellentiam multa cognosci possunt propriâ cognitione.

# QUÆSTIO LVI.

## DE COGNITIONE ANGELORUM EX PARTE RERUM IMMATERIALIUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de cognitione angelorum ex parte rerum quas cognoscunt. Et 1° De cognitione rerum immaterialium. — 2° De cognitione rerum materialium. — Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm angelus cognoscat seipsum. — 2° Utrùm unus cognoscat alium. — 3° Utrùm angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

### ARTICULUS I. — UTRUM ANGELUS COGNOSCAT SEIPSUM (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 98, et lib. IV, cap. 11, et De verit. quæst. VIII, art. 6, et in librum de Causis, lect. 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius (De cœlest. hier. cap. 6) quòd « angeli ignorant proprias virtutes. » Cognitâ autem substantiâ cognoscitur virtus. Ergo angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Præterea, angelus est quædam substantia singularis; alioquin non ageret, cùm actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita, cùm angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis angelus cognoscere seipsum.

3. Præterea, intellectus movetur ab intelligibili; quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 12, sive cap. 4). Sed nihil movetur aut patitur à seipso; ut in rebus corporalibus apparet. Ergo angelus non potest intelligere seipsum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 8) quòd « angelus in ipsa sua confirmatione, hoc est, in illustratione veritatis, cognoscit seipsum. »

CONCLUSIO.— Cùm angelus sit intelligibile subsistens, seipsum per substantiam suam intelligit.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. LIV, art. 2), objectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, et in actione quæ transit in aliquid exterius (2). Nam in actione quæ transit in aliquid exte-

(1) Docet in hoc articulo S. Doctor quòd angelus ad se cognoscendum non specie intelligibili indigeat, sed seipsum per suam substantiam cognoscat, ita ut in illa cognitione essentia speciei vicem suppleat.

(2) Ut hujus articuli sensus clarè innotescat animadvertendum est quòd D. Thomas præmittit quatuor conditiones quas examinat de objecto intelligibili; scilicet conjonctionem, causalitatem, motionem et inhæsionem. 1° Ostendit quòd intelligibile in actu oportet esse conjunctum intelligenti, ex differentia inter objectum operationis transeuntis et immanentis; 2° quòd intelligibile in actu conjunctum se habet ad intellec-

rius, objectum, sive materia in quam transit actus, est separata ab agente; sicut calefactum à calefaciente, et ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quòd procedat actio, quòd objectum uniatur agenti; sicut oportet quòd sensibile uniatur sensui, ad hoc quòd sentiat actu. Et ita se habet objectum unitum potentiæ ad hujusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus; sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est quòd hujusmodi species objecti quandoque est in potentia tantùm in cognoscitiva virtute; et tunc est cognoscens in potentia tantùm; et ad hoc quòd actu cognoscat, requiritur quòd potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat (1), nihilominus per eam cognoscere potest, absque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet quòd moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis inquantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt, ad hoc quòd forma sit principium actionis, quòd ipsa forma sit aliquandò inhærens (2), et quòd sit per se subsistens. Non enim minùs calor calefaceret, si esset per se subsistens, quàm calefacit inhærens. Sic igitur, etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cùm sit immaterialis, est quædam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quòd per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per novam, in qua dicitur: « Præterea et ipsos (scilicet angelos) cognovisse proprias virtutes. » Loco cujus habebatur in alia translatione: « et adhuc eos ignorare proprias virtutes (3). » Quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari possit quantùm ad hoc quòd angeli non perfectè cognoscunt suam virtutem, secundùm quòd procedit ab ordine divinæ sapientiæ, qui est angelis incomprehensibilis.

Ad *secundum* dicendum, quòd singularium quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos; non ratione singularitatis, sed ratione materiæ, quæ est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad *tertium* dicendum, quòd moveri et pati convenit intellectui secundùm quòd est in potentia. Unde non habet locum in intellectu angelico, maximè quantùm ad hoc quòd intelligit seipsum (4). Actio etiam intellectùs non est ejusdem rationis (5) cum actione quæ in corporalibus invenitur in aliam materiam transeunte.

## ARTICULUS II. — UTRUM UNUS ANGELUS ALIUM COGNOSCAT (6).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 98, et De verit. quæst. VIII, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus angelus alium non

tionem ut principium formale, sicut calor ad calefacere; 3° quòd movere intelligentem accidit ex eo quòd intelligens est in potentia; 4° quòd inhærere intelligenti, quemadmodum species sensibilis inhæret sentienti, accidit ex eo quod est accidens.

(1) Hinc secunda conditio non est in angelo necessaria, et non refert quòd essentia angeli non moveat ejus intellectum.

(2) Hinc quarta conditio non est necessaria, ac proindè non refert etiam quòd essentia angeli non sit forma inhærens intellectui angelico.

(3) Ita verterunt Ambrosius Camaldul., Joannes Saracenus, Perionius et alii.

(4) Angelus semper seipsum intelligit, ut quæst LVIII, art. 1, latiùs dicetur.

(5) Nempe est actio immanens.

(6) Unus angelus alium cognoscit, ut patet ex Scripturis; quia Gen. XVIII tres angeli simul venerunt ad Abraham; et cap. XIX duo simul venerunt Sodomam. (Is. VI) Seraphim *clamabant alter ad alterum*. (Zach. II) Unus angelus ad alium dicebat: *Curre, loquere ad puerum istum*.

cognoscat. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. III, text. 4), quòd si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interiùs existens prohiberet apparere extranea; sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas; ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cùm igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quòd alias cognoscere non possit.

2. Præterea, in libro De causis dicitur (propos. 8) quòd « omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causata ab eo; et quod est sub se, inquantum est causa ejus. » Sed unus angelus non est causa alterius. Ergo unus angelus non cognoscit alium.

3. Præterea, unus angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius angeli cognoscentis; cùm omnis cognitio sit secundùm rationem similitudinis; essentia autem angeli cognoscentis non est similis essentiæ angeli cogniti, nisi in genere, ut ex supra dictis patet (quæst. L, art. 4, et quæst. LV, art. 1). Unde sequeretur quòd unus angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantùm. Similiter etiam non potest dici quòd unus angelus cognoscat alium per essentiam angeli cogniti; quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quòd unus cognoscat alium per speciem; quia illa species non differt ab angelo intellecto, cùm utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quòd unus angelus possit intelligere alium.

4. Præterea, si unus angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam, et sic sequeretur, si Deus nunc de novo crearet aliquem angelum, quòd non posset cognosci ab his qui nunc sunt: aut per speciem acquisitam à rebus; et sic sequeretur quòd angeli superiores non possent cognoscere inferiores, à quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quòd unus angelus alium cognoscat.

Sed *contra* est, quod dicitur in lib. De causis (propos. 2) quòd « omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur. »

CONCLUSIO. — Quilibet angelus cognoscit alios per inditas omnium rerum rationes in eo.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. II, cap. 8), ea quæ in Verbo Dei ab æterno præexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt: uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quòd Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab æterno exstiterunt, non solùm rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum à Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quàm spiritualium; ita tamen quòd unicuique angelo impressa est ratio suæ speciei, secundùm esse naturale et intellectuale simul, ita scilicet quòd in natura suæ speciei subsisteret, et per eam se intelligeret: aliarum verò naturarum tam spiritualium quàm corporalium rationes sunt ei impressæ secundùm esse intellectuale tantùm; ut videlicet per hujusmodi species impressas (1), tam creaturas corporales quàm spirituales cognoscerent.

(1) Hinc angelus alium angelum cognoscit non per essentiam suam, neque per essentiam alterius, sed per speciem à Deo impressam. Illæ species debent esse connaturales et cum naturâ à Deo

Ad *primum* ergo dicendum, quòd naturæ spirituales angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est (quæst. L, art. 4). Et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius à cognoscendis aliis naturis angelorum; cùm tam superiores quàm inferiores habeant affinitatem cum natura ejus (1), differentiâ existente tantùm secundùm diversos gradus perfectionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio causæ et causati non facit ad hoc quòd unus angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis (2), inquantum causa et causatum sunt similia. Et ideo si inter angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad *tertium* dicendum, quòd unus angelus cognoscit alium per speciem ejus in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio angelo, cujus similitudo est, non secundùm esse materiale et immateriale (3), sed secundùm esse naturale et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species ejus quæ est in intellectu alterius angeli; sed habet ibi esse intelligibile tantùm; sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantùm.

Ad *quartum* dicendum, quòd Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideo si Deus intendisset facere plures angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset; sicut si ædificator voluisset facere majorem domum, fecisset majus fundamentum. Unde ejusdem rationis est quòd Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem angelo (4).

## ARTICULUS III. — UTRUM ANGELI PER SUA NATURALIA DEUM COGNOSCERE POSSINT (5).

De his etiam in Sent. II, dist. 23, quæst. II, art. 1, ut et Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 6 et 7, et Cont. gent. lib. II, cap. 49 et 52, et De verit. quæst. VIII, art. 5, et ad Rom. I, lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 9) quòd « Deus est super omnes cœlestes mentes incomprehensibili virtute collocatus. » Et postea subdit, quòd « quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus. »

2. Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quòd angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Præterea (I. Cor. XIII, 12) dicitur : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ex quo videtur quòd sit duplex Dei cognitio : una, quâ videtur per sui essentiam, secundùm quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundùm quòd videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est (quæst. XII, art. 4). Visio autem specularis

impressæ, et non tales quales nostræ quæ imprimuntur ab objectis in intellectum nostrum, vel ex illis eliciuntur, quando saltem ordinariè intelligit.

(1) Habent affinitatem ad invicem in ratione intelligibilis, dum è contra res corporeæ talem affinitatem inter se non habeant.

(2) Ratio cognitionis angelorum non est inter se ratio causæ et causati, siquidem fide certum est quòd angelus quicumque nullius alterius angeli causa est, sed se invicem cognoscunt per similitudines quæ nihil aliud sunt quàm species in eis à Deo impressæ.

(3) Nempe in eo quòd angelus sit materialis et species immaterialis, vel contra.

(4) Cùm perfectio angeli requirat ut omnium rerum naturalium species habeat.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas angelos aliquam de Deo habere cognitionem per sua naturalia, quamvis imperfectam.

angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem à rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 7, post princ. lect. 3). Ergo angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Sed *contra*. Angeli sunt potentiores in cognoscendo quàm homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt; secundùm illud Rom. I, 19) : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*. Ergo multò magis angeli.

CONCLUSIO. — Possunt angeli per suas naturales vires Deum aliqualiter cognoscere.

Respondeo dicendum quòd angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente; sicut si lux videatur in oculo; et sic dictum est (art. 1) quòd angelus intelligit seipsum. Alio modo, per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva; sicut lapis videtur ab oculo per hoc quòd similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quòd similitudo rei cognitæ non accipitur immediatè ab ipsa re cognita, sed à re aliqua in qua resultat; sicut videmus hominem in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, quâ per essentiam suam videtur; et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia (1), ut supra dictum est (quæst. XII, art. 4). Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio quâ nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem ejus in creaturis resultantem; secundùm illud (Rom. I, 20) : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem quâ angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognitioni, quâ videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa, per suam essentiam angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei (2). Non tamen ipsam essentiam Dei videt; quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam. Unde ista cognitio magis tenet se cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repræsentans.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expressè ejus verba ostendunt; et sic à nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd propter hoc quòd intellectus et essentia angeli in infinitum distant à Deo, sequitur quòd non possit eum comprehendere, nec per suam naturam ejus essentiam videre. Non tamen sequitur quòd propter hoc nullam habeat ejus cognitionem; quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso, in infinitum distat à cognitione quam angelus habet de eo.

Ad *tertium* dicendum, quòd cognitio quam naturaliter angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem; et tamen magis se tenet cum una; ut supra dictum est (in corp. art.).

(1) Ita cognosci non potest nisi per gratiam.

(2) Hinc rejicitur error anomæorum inaniter jactantium se Dei naturam comprehendere.

# QUÆSTIO LVII.

## DE ANGELORUM COGNITIONE RESPECTU RERUM MATERIALIUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de his materialibus quæ ab angelis cognoscuntur. — Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm angeli cognoscant naturas rerum naturalium. — 2° Utrùm cognoscant singularia. — 3° Utrùm cognoscant futura. — 4° Utrùm cognoscant cogitationes cordium. — 5° Utrùm cognoscant omnia mysteria gratiæ.

### ARTICULUS I. — UTRUM ANGELI COGNOSCANT RES MATERIALES (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 97, et De verit. quæst. VIII, art. 8, et quæst. X, art. 4, et quæst. XX, art. etiam 4 circa finem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Res autem materiales non possunt esse perfectiones angelorum, cùm sint infra ipsos. Ergo angeli non cognoscunt res materiales.

2. Præterea, visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam; ut dicitur in glos. (II. ad Cor. XII, ex Aug. sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 28). Sed res materiales non possunt esse in anima hominis, vel in mente angeli per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci, sed solùm imaginariâ, quâ apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quæ est de ipsis corporibus. In angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solùm intellectualis. Ergo angeli materialia cognoscere non possunt.

3. Præterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensùs et imaginationis; quæ non sunt in angelis. Ergo angeli materialia non cognoscunt.

Sed *contra* est. Quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturæ infra intellectum angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multò fortiùs intellectus angeli.

CONCLUSIO. — Angeli, cùm superiores rebus materialibus et corporalibus sint, materialia omnia cognoscunt per species intelligibiles existentes in eis, inquantum in illis sunt intelligibiliter.

Respondeo dicendum quòd talis est ordo in rebus, quòd superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter, et partialiter, et multipliciter, in superioribus continetur (2) eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter præexistunt secundùm ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 1, ad fin.). Angeli autem inter cæteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores; unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectiùs, ut Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 4). Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis præexistunt; simpliciùs quidem et immaterialiùs quàm in ipsis rebus, multipliciùs autem et imperfectiùs quàm in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est (3). Angeli autem secundùm suam naturam sunt intellectuales; et ideo sicut Deus per suam essentiam

(1) In eo articulo sermo est de rebus materialibus generaliter, seu de naturis rerum materialium in communi; nam de singularibus postea peculiariter disserit. Doctrina hic tradita ad fidem pertinet, siquidem ex Scripturis confirmari potest.

(2) Quod accipiendum est quantùm ad ea quæ dicunt perfectionem, sublatis omnibus imperfectionibus et quantùm ad ea quæ sunt communia; non autem quantùm ad differentias specificas per quas contrahuntur; neque quantùm ad proprietates quæ indè consequuntur.

(3) Hinc res materiales sunt in angelis secundùm esse intelligibile.

materialia cognoscit, ita angeli ea cognoscunt per hoc quòd sunt in eis per suas intelligibiles species.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectum est perfectio intelligentis (1) secundùm speciem intelligibilem quam habet in intellectu. Et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu angeli, sunt perfectiones et actus intellectùs angelici.

Ad *secundum* dicendum, quòd sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantùm : similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde (De anima, lib. III, text. 26) dicitur quòd objectum intellectùs est *quod quid est ;* circa quod non errat : sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiæ rerum materialium sunt in intellectu hominis, vel angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundùm esse suum reale. Quædam verò sunt quæ sunt in intellectu vel in anima, secundùm utrumque esse (2) : et utrorumque est visio intellectualis.

Ad *tertium* dicendum, quòd si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quòd faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum à rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales (3), rerum materialium notitiam habet; sicut intellectus noster secundùm species quas intelligibiles facit abstrahendo (4).

## ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS COGNOSCAT SINGULARIA (5).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 98; De verit. quæst. VIII, art. 11, et quæst. X, art. 3, et Opusc. XV, cap. 13 et 15.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus (Post. lib. I, text. 22) « quòd sensus est singularium, ratio verò vel intellectus universalium. » In angelis autem non est vis cognoscitiva, nisi intellectus, ut ex superioribus patet (quæst. LIV, art. 5). Ergo singularia non cognoscunt.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quòd possit esse aliqua assimilatio angeli ad singulare, inquantum est singulare; cùm angelus sit immaterialis, ut supra dictum est (quæst. L, art. 2), singularitatis verò principium sit materia. Ergo angelus non potest cognoscere singularia.

3. Præterea, si angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret quòd haberet species infinitas; neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare, inquantum est singulare; cùm in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo angelus non cognoscit singularia.

Sed *contra*. Nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed angeli custodiunt homines singulares (6); secundùm illud (Psal. XC, 11) : *Angelis*

(1) Res intellecta secundùm suum esse naturale considerata non est semper perfectio intelligentis, sed tantùm secundùm speciem aut similitudinem.

(2) Ita Deus est in intellectu beatorum secundùm esse reale et secundùm esse intelligibile, sed ad visionem intellectualem hoc non est necessarium.

(3) Id est simul inditas cum natura.

(4) Remotè ab objectis per sensus, et à phantasmatibus immediatè per seipsum.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem demonstres id quod fidei est, scilicet angelos cognoscere singularia materialia, ut ex Scripturis patet. Vid. Gen. XVI, XXI, XXII, XXIV; Ex. XIV, XXIII, XXXII; II. Reg. XXIV; III. Reg. XIX; IV. Reg. XIX; Tob. lib. integ.; Matth. I, XI, XVIII; Luc. I, II, VII, XXII; Apoc. I, VII, IX, X, XVIII.

(6) Ut ostendetur expressiùs et ex professo (quæst. CXIII, art. 4, 2 et 4).

*suis mandavit de te ut custodiant te*, etc. Ergo angeli cognoscunt singularia.

CONCLUSIO. — **Angeli cognoscunt singularia non in causis universalibus, sed ut sunt in seipsis per species influxas à Deo.**

Respondeo dicendum quòd quidam totaliter subtraxerunt angelis singularium cognitionem (1). Sed hoc primò quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per angelos; secundùm illud (Heb. I, 14) : *Omnes sunt administratorii spiritus*. Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cùm actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur (Eccles. v, 5) : *Ne dicas coram angelo, non est providentia*. Secundò etiam derogat philosophiæ (2) documentis, secundùm quæ ponuntur angeli motores cœlestium orbium ; et quòd eos moveant secundùm intellectum et voluntatem. — Et ideo alii dixerunt (3) quòd angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus ; sicut si astrologus judicet de aliqua eclipsi futura per dispositiones cœlestium motuum. Sed hæc positio prædicta inconvenientia non evadit : quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare ; hoc est, ut est hìc et nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem cœlestium motuum, scit eam in universali ; et non prout est hìc et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium, prout sunt hìc et nunc. — Et ideo aliter dicendum est, quòd sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia, ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet quòd quantò aliquid est superius, tantò habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem ; sicut in ipso homine patet, quòd sensus communis (4), qui est superior quàm sensus proprius, licèt sit unica potentia, omnia cognoscit quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur ; et quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare. Unde cùm angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quòd homo quâcumque suà potentiâ cognoscat aliquid quod angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet, ut litem quam nos scimus (5), Deus ignoret ; ut patet (De anima, lib. I, text. 80, et Metaph. lib. III, text. 15). Modus autem quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest ; quòd sicut à Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quòd à Deo effluit in rebus non solùm illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia. Est enim causa totius substantiæ rei, et quantùm ad materiam, et quantùm ad

(1) Inter quos Averroes qui nempe (Met. lib. XII, text. 51) nec substantias separatas, nec Deum ipsum vult habere singularium notitiam.

(2) Hic agitur de philosophia peripatetica, sed circà illud Plato et Aristoteles non inter se dissentiebant.

(3) Ex his fuit Avicenna qui non aliter ab angelis cognosci vult singularia, nisi prout in ratione universali entis conveniunt, ut videre est in Tractatu *de fluxu entis* (cap. 4).

(4) Sensus communis sic dicitur quod ad illum, ut ad communem arbitrum, pertinet de sensibus propriis et eorum objectis judicare. Sensus proprii sunt sensus externi ad quos species deforis venientes primò deferuntur, ut auditus, visus, etc.

(5) Ita Aristoteles refellens Empedoclem dicentem quòd simile simili tantùm cognosceretur et discordia esset elementum.

formam; et secundùm quòd causat, sic et cognoscit, quia scientia ejus est causa rei, ut ostensum est (quæst. XIV, art. 8). Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solùm quantùm ad naturas universales, sed etiam quantùm ad singularitatem : ita angeli per species à Deo inditas cognoscunt res non solùm quantùm ad naturam universalem, sed etiam secundùm earum singularitatem; inquantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius unicæ et simplicis essentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de intellectu nostro qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem à materialibus conditionibus, id quod abstrahitur fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit angelis, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 3). Et ideo non est eadem ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm suam naturam angeli non assimilantur rebus materialibus, sicut assimilatur aliquid alicui secundùm convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantùm ad formam, et quantùm ad materiam; inquantum in ipso præexistit, ut in causa, quidquid in rebus invenitur. Et eâdem ratione, species intellectùs angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines à divina essentia, sunt similitudines rerum, non solùm quantùm ad formam, sed etiam quantùm ad materiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum, et quantùm ad principia universalia, et quantùm ad individuationis principia. Quomodo autem per eamdem speciem possint multa cognosci, jam supra dictum est (quæst. LV, art. 3).

## ARTICULUS III. — UTRUM ANGELI COGNOSCANT FUTURA (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXVI, art. 4, et 2 2, quæst. XCV, art. 1, ut et Sent. I, dist. 38, art. 5, et Sent. II, dist. 7, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 67, ut et lib. III, cap. 154, et De verit. quæst. VIII, art. 12, et De malo, quæst. XVI, art. 7, et Opusc. II, cap. 154.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quàm homines. Sed homines aliqui cognoscunt multa futura. Ergo multò fortiùs angeli.

2. Præterea, præsens et futurum sunt differentiæ temporis. Sed intellectus angeli est supra tempus. Parificatur enim intelligentia æternitati, id est ævo, ut dicitur in lib. De causis (propos. 2). Ergo quantùm ad intellectum angeli non differunt præteritum et futurum, sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Præterea, angelus non cognoscit per species acceptas à rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales æqualiter se habent ad præteritum, et futurum. Ergo videtur quòd angeli indifferenter cognoscant præterita, et præsentia, et futura.

4. Præterea, sicut aliquid dicitur distans secundùm tempus, ita secundùm locum. Sed angeli cognoscunt distantia secundùm locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundùm tempus futurum.

Sed *contra*. Id quod est proprium signum divinitatis, non convenit angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis; secundùm

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem evellas errores Chaldæorum et augurorum et omnium aliorum qui temporibus antiquis futuros eventus prænuntiare voluerunt. Si enim angeli futura certò non cognoscant, multò minùs homines.

illud (Is. XLI, 23) : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quòd dii estis vos.* Ergo angeli non cognoscunt futura.

CONCLUSIO. — Futura necessaria in suis causis per certitudinem ab angelis cognoscuntur; futura verò ut in pluribus, per conjecturam; futura verò ut in paucioribus, penitus ignota sunt; omnia verò futura in seipsis à solo Deo cognoscuntur.

Respondeo dicendum quòd futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo in causa sua : et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. Quæ verò ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam; sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest angelis; et tantò magis quàm nobis, quantò rerum causas et universaliùs et perfectiùs cognoscunt; sicut medici qui acutiùs vident causas, meliùs de futuro statu ægritudinis prognosticantur. Quæ verò proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota; sicut casualia et fortuita.—Alio modo cognoscuntur futura in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere (1), non solùm quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita ; quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cùm sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unius Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia ; et videt omnia ut in seipsis sunt; sicut supra dictum est (quæst. XIV, art. 7 et 9) cùm de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus, et quilibet intellectus creatus, deficit ab æternitate divina. Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homines non cognoscunt futura, nisi in causis suis, vel Deo revelante. Et sic angeli multò subtiliùs futura cognoscunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt intellectus angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundùm successionem intelligibilium conceptionum; secundùm quòd dicit Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. VII, cap. 20 et seq.) quòd « Deus movet spiritualem creaturam per tempus. » Et ita cùm sit successio in intellectu angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt species quæ sunt in intellectu angeli, quantùm est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, et futura; tamen præsentia, præterita, et futura, non æqualiter se habent ad species; quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente angeli, et sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur (2) ; unde per eas cognosci non possunt.

Ad *quartum* dicendum, quòd distantia secundùm locum sunt in rerum natura, et participant aliquam speciem, cujus similitudo est in angelo : quod non est verum de futuris, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo non est simile.

(1) Fide certum est solius Dei esse futura contingentia præscire (Is. XLVI) : *Ego sum Deus et non est ultrà Deus; nec est similis mei, annuntians ab exordio novissimum et ab initio quæ necdum facta sunt, dicens : Consilium meum stabit.*

(2) Species intellectui angeli impressa repræsentat singulare, antequam existat, in actu primo tantùm, ut aiunt, id est, habet virtutem illius repræsentativam; sed cùm existit repræsentat illud in actu secundo.

**ARTICULUS IV.** — UTRUM ANGELI COGNOSCANT COGITATIONES CORDIUM (1).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 68, ut et lib. III, cap. 154, et De verit. quæst. VIII, art. 15, et De malo, quæst. XVI, art. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius (Moralib. XVIII, cap. 27) super illud Job, XXVIII : *Non æquabitur ei aurum vel vitrum,* quòd tunc, scilicet in beatitudine resurgentium : « Unus erit conspicabilis alteri, sicut ipse sibi; et cùm uniuscujusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur. » Sed resurgentes erunt similes angelis, sicut habetur (Matth. XXII). Ergo unus angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

2. Præterea, sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed, viso corpore, videtur ejus figura. Ergo, visâ substantiâ intellectuali, videtur species intelligibilis quæ est in ipsa. Ergo cùm angelus videat alium angelum et etiam animam, videtur quòd possit videre cogitationem utriusque.

3. Præterea, ea quæ sunt in intellectu nostro, sunt similiora angelo, quàm ea quæ sunt in phantasia; cùm hæc sint intellecta in actu, illa verò in potentia tantùm. Sed ea quæ sunt in phantasia, possunt cognosci ab angelo, sicut corporalia; cùm phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quòd angelus possit cognoscere cogitationes intellectûs.

Sed *contra* est, quòd proprium Dei non convenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei; secundùm illud (Jerem. XVII, 9) : *Pravum est cor hominis et inscrutabile. Et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda*, etc. Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

CONCLUSIO. — Cognoscunt angeli cordium cogitationes in suis effectibus; ut autem in seipsis sunt, Deo tantùm sunt naturaliter cognitæ.

Respondeo dicendum quòd cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu. Et sic non solùm ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest; et tantò subtiliùs, quantò effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solùm per actum exteriorem, sed etiam per immutationem. Et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt; et multò magis angeli, vel etiam dæmones; quantò subtiliùs hujusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit (Lib. de divinatione dæmonum, cap. 5) quòd « aliquando hominum dispositiones non solùm voce prolatas, verùm etiam cogitatione conceptas, cùm signa quædam in corpore exprimunt ex animo, totâ facilitate perdiscunt; » quamvis (lib. II Retractationum, cap. 30) hoc dicat « non esse asserendum quo modo fiat. » Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est; quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum ut ultimus finis; et hoc magis infra patebit (quæst. LXIII, art. 1, et quæst. CV, art. 5). Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quòd ex sola voluntate dependet quòd aliquis actu aliqua consideret; quia cùm aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes

(1) Clarissimè et frequentissimè Scriptura sacra docet cognitionem cogitationum cordis esse Deo propriam : *Homo videt ea quæ patent, Dominus autem intuetur cor* (I. Reg. XVI). *Pravum est cor hominis et inscrutabile. Et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans renes et corda* (Hier. XVII). *Qui autem scrutatur corda Deus* (Rom. VIII).

utitur eis cùm vult. Et ideo dicit Apostolus (I. Cor. II, 11) quòd *quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio propter duplex impedimentum; scilicet propter grossitiem corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in angelis: sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modò in angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantùm ad quantitatem gratiæ et gloriæ, repræsentabit claritas corporis; et sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad *secundum* dicendum, quòd etsi unus angelus species intelligibiles alterius videat, per hoc quòd modus intelligibilium specierum secundùm majorem et minorem universalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quòd unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad *tertium* dicendum, quòd appetitus brutalis non est dominus sui actûs, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu, et in apprehensione phantastica brutorum animalium, et etiam hominum, secundùm quòd in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quòd angeli cognoscant motum appetitûs sensitivi, et apprehensionem phantasticam hominis, secundùm quòd moventur à voluntate et ratione; quia etiam inferior pars animæ participat aliqualiter rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. ult.). Nec tamen sequitur, si angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo, vel phantasia hominis, quòd cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate; quia intellectus et voluntas non subjacent appetitui sensitivo et phantasiæ, sed potest eis diversimodè uti.

## ARTICULUS V. — UTRUM ANGELI COGNOSCANT MYSTERIA GRATIÆ (2).

De his etiam infra, quæst. LXIV, art 1 ad 4, et quæst. CVI, art. 4 ad 2, et ad Ephes. III, lect. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium Incarnationis Christi. Sed hoc angeli cognoverunt à principio. Dicit enim Augustinus (Super Genes. ad litter. lib. V, cap. 19) quòd« sic fuit hoc mysterium absconditum à sæculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in cœlestibus. » Et dicit Apostolus (I. ad Timot. III, 16) quòd *apparuit angelis illud magnum sacramentum pietatis*. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

2. Præterea, rationes omnium mysteriorum gratiæ in divina sapientia continentur. Sed angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est ejus essentia. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

3. Præterea, prophetæ per angelos instruuntur, ut patet per Dionysium (De cœlest. hierarch. cap. 4). Sed prophetæ mysteria gratiæ cognoverunt. Dicitur enim (Amos, III, 7) : *Non faciet Dominus verbum nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas*. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

(1) Ita sentiunt unanimiter sancti Patres Vid. Clem. Alexand. Strom. V, p. 434; Fulgentius, lib. II ad Thrasim, cap. 16; Cyprianus, de orat. Dom.; Chrysost. hom. XXIV in Joan.; Anast. lib. IX in Hexam.; Ambros. in cap. V Luc.; August. in Serm. Cyrill. lib. II in Joan. cap. 19.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem explodas errorem Algazelis, Averrois, Moysis Maimonidis dicentium quòd prophetia nobis naturaliter inest.

Sed *contra* est quòd nullus discit illud quod cognoscit. Sed angeli etiam supremi quærunt de divinis mysteriis gratiæ, et ea discunt. Dicitur enim (De cœlest. hierarch. cap. 7) quòd « sacra Scriptura inducit quasdam cœlestes essentias ad ipsum Jesum quæstionem facientes, et addiscentes scientiam divinæ ejus operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem; » ut patet (Is. LXIII, 1) ubi quærentibus angelis : *Quis est iste qui venit de Edom?* respondit Jesus : *Ego qui loquor justitiam.* Ergo angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

CONCLUSIO. — Mysteria gratiæ, cùm ex sola divina voluntate dependeant, non possunt naturali cognitione ab angelis cognosci, sed tantùm supernaturali et beatificâ cognitione in Verbo ab angelis cognoscuntur.

Respondeo dicendum quòd in angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundùm quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas : et hâc cognitione mysteria gratiæ (1) angeli cognoscere non possunt. Hæc enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes, multò minùs potest cognoscere ea quæ ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur Apostolus (I. Cor. II, 11) : *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quæ sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei.* — Est autem et alia angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, quâ vident Verbum et res in Verbo. Et hâc quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ; non quidem omnia, nec æqualiter omnes, sed secundùm quòd Deus voluerit eis revelare, secundùm illud Apostoli (I. Cor. II, 10) : *Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum :* ita tamen quòd superiores angeli perspicaciùs divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum quædam à principio suæ creationis cognoverunt (2); quædam verò postmodum, secundùm quòd eorum officiis congruit, edocentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de mysterio Incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali; et sic omnibus revelatum est à principio suæ beatitudinis. Cujus ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. Omnes enim sunt *administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis,* ut dicitur (Hebr. I, 14); quod quidem fit per Incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes à principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio Incarnationis, quantùm ad speciales conditiones : et sic non omnes angeli à principio de omnibus sunt edocti; imò quædam (3) etiam superiores angeli postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam (arg. sed *contra*).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt. Et ideo non oportet quòd cognoscant quidquid in ea latet.

Ad *tertium* dicendum, quòd quidquid prophetæ cognoverunt de mysterio

(1) Per mysteria gratiæ hic intelligenda sunt opera quæ ex sola gratuita voluntate Dei pendent et totum naturæ ordinem excedunt, ac in salutem humani generis ordinantur, ut incarnatio Verbi divini, justificatio, Eucharistia.

(2) Cognoverunt quædam à principio suæ creationis per fidem tunc eis datam; quædam verò ab initio suæ beatitudinis per visionem beatificam; alia autem successu temporis Ab initio beatitudinis suæ angeli cognoverunt illud mysterium duntaxat in generali, sed post hominis lapsum illud cognoverunt quantùm ad aliqua particularia quæ antea ipsis non innotuerant, et processu temporum facta est illa cognitio perfectior, quando prophetas instructuri missi sunt.

(3) Id est, quasdam circumstancias aut rationes, ut annotavimus.

gratiæ per revelationem divinam, multò excellentiùs est angelis revelatum. Et licèt prophetis ea quæ Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit, quædam tamen specialia Apostoli (1) circa hoc cognoverunt, quæ prophetæ non cognoverant; secundùm illud (Ephes. III, 4): *Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi quod aliis generationibus non est agnitum, sicut revelatum est sanctis apostolis ejus.* Inter ipsos etiam prophetas, posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant; secundùm illud (Psal. CXVIII, 100): *Super senes intellexi.* Et Gregorius dicit (Hom. XVI in Ezech.) quòd « per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum (2). »

# QUÆSTIO LVIII.

## DE MODO COGNITIONIS ANGELICÆ, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de modo angelicæ cognitionis. Et circa hoc quæruntur septem : 1° Utrùm intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. — 2° Utrùm angelus possit simul intelligere multa. — 3° Utrùm intelligat discurrendo. — 4° Utrùm intelligat componendo et dividendo. — 5° Utrùm in intellectu angeli possit esse falsitas. — 6° Utrùm cognitio angeli possit dici matutina et vespertina. — 7° Utrùm sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversæ.

### ARTICULUS I. — UTRUM INTELLECTUS ANGELI QUANDOQUE SIT IN POTENTIA, QUANDOQUE IN ACTU (3).

De his etiam 1 2, quæst. L, art. 5, et Cont. gent. lib. II, cap. 95 et 96, et De verit. quæst. VIII, art. 5, et De malo, quæst. XVI, art. etiam 5, et art. 6 tum in cap. tum ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus angeli quandoque sit in potentia. Motus enim est actus existentis in potentia, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 6). Sed mentes angelicæ intelligendo moventur, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4). Ergo mentes angelicæ quandoque sunt in potentia.

2. Præterea, cùm desiderium sit rei non habitæ, possibilis tamen haberi, quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed (I. Pet. I, 12) dicitur : *In quem desiderant angeli prospicere.* Ergo intellectus angeli quandoque est in potentia.

3. Præterea, in lib. De causis dicitur (propos. 8) quòd « intelligentia intelligit secundùm modum suæ substantiæ. » Sed substantia angeli habet aliquid de potentia permixtum. Ergo quandoque intelligit in potentia.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 8) quòd « angeli, ex quo creati sunt, in ipsa Verbi æternitate, sanctâ et piâ contemplatione perfruuntur. » Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus angeli non est in potentia.

CONCLUSIO. — Angeli quæ naturaliter cognoscunt, non semper sunt in actu considerantes; sed quoad cognitionem in Verbo, semper sunt actu considerantes.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 8, et in Physic. lib. VIII, text. 32), intellectus dupliciter est in potentia : uno modo sicut ante addiscere vel invenire; scilicet antequam habeat habitum

(1) Hæc non didicerunt ab apostolis ipsis, sed per modum expletionis rerum, et futura contingentia cognoverunt quando actu complentur. Ita interpretatur verba Apostoli D. Thomas (in Ep. ad Ephes. cap. III, lect. 3). Nec angeli, inquit, hoc didicerunt ab apostolis, sed in eis.

(2) Ita per incrementa temporum crevit scientia non solùm Patrum, sed etiam angelorum.

(3) Intellectus potest esse in potentia ad species intelligibiles quando illas non habet, sed eas potest duntaxat habere; tum dicitur in potentia ad actum primum. Aut potest esse in potentia ad intellectionem, scilicet quando, speciebus consignatis, non intelligit actu, sed solùm potest intelligere, et tunc dicitur in potentia ad actum secundum.

scientiæ. Alio modo dicitur esse in potentia, sicut cùm jam habet habitum scientiæ, sed non considerat. Primo igitur modo intellectus angeli nunquam est in potentia, respectu eorum ad quæ ejus cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet cœlestia, non habent potentiam ad esse quæ non sit completa per actum; ita cœlestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles eis connaturales (1). Sed quantùm ad ea quæ eis divinitùs revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia; quia sic etiam corpora cœlestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur à sole. — Secundo verò modo (2) intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quæ cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. Sed quantùm ad cognitionem Verbi, et eorum (3) quæ in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia; quia semper actu intuetur Verbum, et ea quæ in Verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu; ut dicit Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 8).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus ibi non sumitur secundùm quòd est actus imperfecti, id est, existentis in potentia, sed secundùm quòd est actus perfecti, id est, existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 28).

Ad *secundum* dicendum, quòd desiderium illud angelorum non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantùm ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum à Deo recipiunt (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd in substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu. Et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia quòd sit absque actu (5).

## ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS SIMUL POSSIT MULTA INTELLIGERE (6).

De his etiam infra, quæst. LXXXV, art. 4, et Sent. II, dist. 3, quæst. II, art. 4, et Sent. III, dist. 14, art. 2, quæst. C, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 55, et De verit. quæst. VIII, art. 14, et quodl. VII, quæst. I, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus (Topic. lib. II, cap. 4, loc. 33) quòd « contingit multa scire, sed unum tantùm intelligere. »

2. Præterea, nihil intelligitur, nisi secundùm quòd intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

(1) Hinc angeli intellectus non est in potentia ad actum primum, respectu eorum quæ naturaliter cognoscere potest.

(2) Scilicet est in potentia ad actum secundum.

(3) Nempè eorum quæ angeli vident in Verbo formaliter, hoc est, illa ipsâ visione quâ vident Verbum, nam quantùm ad cognitionem eorum mysteriorum quæ in Verbo vident causaliter, quandoque sunt in potentia ad actum secundum, quandoque in actu.

(4) Aut, ut ex græco textu notatum est, non visionem Dei, sed humanæ redemptionis mysteriorum plenè adimpletorum inspectionem desiderant.

(5) Angelus quantùm ad cognitionem suiipsius semper est in actu et nunquam in potentia, ut tradit S. Doctor (De ver. quæst. VIII, art. 6 ad 1). Intellectus angeli, inquit, non est in potentia respectu essentiæ ejus, respectu ejus semper est in actu : respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia. Cf. ibid. art. 14 ad 6, et Cont. gent. lib. II, cap. 97.

(6) In hoc articulo docet D. Thomas angelum non posse multa simul intelligere per modum plurium, id est per diversas species ejusdem generis et ordinis, nullum habentes ordinem adinvicem, neque ad aliquid tertium.

3. Præterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. IV, cap. 32) : « Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillimè simul comprehendit. »

CONCLUSIO. — Cognoscunt angeli omnia simul in Verbo, et quæcumque per unam speciem repræsentari possunt. Non possunt autem simul omnia cognoscere quæ per diversas species innatas repræsentantur.

Respondeo dicendum quòd sicut ad unitatem motùs requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum, sicut partes alicujus continui. Si enim unaquæque per se accipiatur, plures sunt; unde et non unâ operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundùm quòd sunt unum in toto : et sic simul et unâ operatione cognoscuntur, tam per sensum quàm per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 23).—Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis; et duo comparata, secundùm quòd conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quòd multa secundùm quòd sunt distincta, non possunt simul intelligi ; sed secundùm quòd uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu secundùm quòd ejus similitudo est in intellectu. Quæcumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quæ verò per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur eâ cognitione quâ cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt unâ intelligibili specie, quæ est essentia divina. Et ideo quantùm ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt; sicut et in patria « non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus, » ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XV, cap. 16). Eâ verò cognitione quâ cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere quæ unâ specie cognoscuntur, non autem illa quæ diversis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus formatur per intelligibilem speciem quam apud se habet. Et ideo sic potest unâ specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Ad *tertium* dicendum, sicut ad primum (1).

## ARTICULUS III. — UTRUM ANGELUS COGNOSCAT DISCURRENDO (2).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 44 et 91, et De verit. quæst. VIII, art. 15, et quæst. XXIV, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectûs attenditur secundùm hoc quòd unum per aliud cognoscitur. Sed angeli cognoscunt unum per aliud; cognoscunt enim creaturas per Verbum. Ergo intellectus angeli cognoscit discurrendo.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior.

(1) Nimirum non per modum multorum, sed unius.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas quòd rationale sit differentia hominis propria.

Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere; secundùm quæ discursus attenditur. Ergo intellectus angeli, qui superior est ordine naturæ, multò magis hoc potest.

3. Præterea, Isidorus dicit (De summo bono, lib. I, cap. 10) quòd « dæmones per experientiam multa cognoscunt. » Sed experimentalis cognitio est discursiva : ex multis enim memoriis fit unum experimentum et ex multis experimentis fit unum universale; ut dicitur in fine Posteriorum (lib. II, text. ult.) et in principio Metaphys. (cap. 1). Ergo cognitio angelorum est discursiva.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 7) quòd « angeli non congregant divinam cognitionem à sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur. »

CONCLUSIO. — Angeli quæcumque cognoscunt, sine discursu apprehendunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut sæpiùs dictum est (art. 1 huj. quæst. et quæst. LV, art. 1), angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora cœlestia in substantiis corporeis. Nam et *cœlestes mentes* à Dyonisio dicuntur (loc. cit.). Est autem hæc differentia inter cœlestia et terrena corpora, quòd corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem; corpora verò cœlestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum (1) procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent, quasi notas, omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis; quia statim in illis quæ primò naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales;* quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur, unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ verò humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd discursus quemdam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundùm quòd ex aliquo priùs noto devenitur in cognitionem alterius posteriùs noti, quod priùs erat ignotum. Si autem uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res, non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt angeli res in Verbo.

Ad *secundum* dicendum, quòd angeli syllogizare possunt tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas: non tamen ita quòd cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad *tertium* dicendum, quòd experientia in angelis et dæmonibus dicitur secundùm quamdam similitudinem (2), prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

(1) Non negat S. Doctor angelos cognoscere unum post aliud, vel unum in alio sicut effectum in causa; sed negat discursum qui in ratiocinatione consistit ita ut ex cognitione illius ad cognitionem alterius deveniamus.

(2) Cognitio experimentalis apud angelos secundùm similitudinem existit in eo sensu quod notitiam singularium accipiant, quando in natura rerum ponuntur. Sed cognitio illa non fit in eis, sicut in homine, conferendo unum ad alterum,

**ARTICULUS IV.** — UTRUM ANGELI INTELLIGANT COMPONENDO ET DIVIDENDO (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. I, art. 2, et De malo, quæst. XVI, art. 6 ad 16.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim est multitudo intellectorum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 21). Sed in intellectu angeli est multitudo intellectorum; cùm per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu angeli est compositio et divisio.

2. Præterea, plus distat negatio ab affirmatione, quàm quæcumque duæ naturæ oppositæ: quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet (art. 2 huj. quæst.). Ergo oportet quòd affirmationem et negationem cognoscat per diversa; et ita videtur quòd angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Præterea, locutio est signum intellectùs. Sed angeli hominibus loquentes proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quæ sunt signa compositionis et divisionis in intellectu, ut ex multis locis sacræ Scripturæ apparet (2). Ergo videtur quòd angelus intelligat componendo et dividendo.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. VII int. princ. et med. lect. 2) quòd « virtus intellectualis angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectuum simplicitate. » Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione; ut dicitur (De anima, lib. III, text. 22). Ergo angelus intelligit sine compositione et divisione.

CONCLUSIO. — Angeli non cognoscunt componendo et dividendo.

Respondeo dicendum quòd sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subjectum (3). Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subjecto, vel removeri ab eo; nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solùm intelligendo *quod quid* est. Sic igitur patet quòd ex eodem provenit quòd intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo, et dividendo; ex hoc scilicet quòd non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est (art. præc.). Unde cùm in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cùm sit « speculum purum et clarissimum, » ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4), relinquitur quòd angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum. Intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non qualiscumque multitudo intellec-

sed secundùm quòd vident effectus in causis, vel causas in effectibus, ut ait ipse D. Thomas (De verit. quæst. VIII, art. 15 ad 7, et inferiùs quæst. LXIV, art. 1 ad 5).

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas idem quod supra (art. præc.). Nam ex eadem radice, à qua procedit ratiocinium, procedit etiam compositio atque divisio, ut patet in corpore hujus articuli.

(2) Gen. XVI, 9, XXI, 17, XXII, 15, XXXI, 11; Num. XXII, 32; Jud. II, 4, VI, 12, XV, 15; Tob. V, 15; Dan. XIV, Zach. I, Luc. I, Matth. I.

(3) Compositio aut divisio plures conceptus simplices includit, scilicet subjectum et prædicatum, deinde requirit ut unum alteri componatur et consequenter unum de altero affirmetur vel negetur; quod angeli non faciunt.

torum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectorum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero: angelus autem intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest, vel removeri ab ea. Unde intelligendo *quod quid* est, intelligit quidquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd diversæ quidditates rerum minùs differunt quantùm ad rationem existendi, quàm affirmatio et negatio; tamen quantùm ad rationem cognoscendi, affirmatio et negatio, magis conveniunt: quia statim per hoc quòd cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc quòd angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quòd angeli cognoscunt compositionem et divisionem; non autem quòd cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo *quod quid est*.

**ARTICULUS V.** — UTRUM IN INTELLECTU ANGELI POSSIT ESSE FALSITAS (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 11, quæst. II, art. 5 ad 4, et De verit. quæst. VIII, art. 14 ad 6, et De malo, quæst. XVI art. 5 in corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in intellectu angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in dæmonibus est « phantasia proterva, » ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4). Ergo videtur quòd in angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Præterea, nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed « in angelis potest esse nescientia, » (2) ut Dionysius dicit (Ecclesiast. hierar. cap. 6). Ergo videtur quòd in eis possit esse falsitas.

3. Præterea, omne quod cadit à veritate sapientiæ, et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de dæmonibus (De div. nom. cap. 7). Ergo videtur quòd in intellectu angelorum possit esse falsitas.

Sed *contra*, Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 41), « quòd « intellectus semper verus est. » Augustinus etiam dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 32) quòd « nihil intelligitur nisi verum. » Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

CONCLUSIO. — Non est aliqua in intellectu angelico falsitas per se, sed per accidens; cùm quidquid attingant, primâ operatione intellectûs cognoscant.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis veritas aliquatenus ex præmissa dependet. Dictum est enim (art. præc.) quòd angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est, semper verus est; sicut et sensus circa proprium objectum; ut dicitur (De anima, lib. III, text. 26). Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundùm rationem alicujus compositionis; vel cùm definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cùm partes definitionis sibi non cohærent, sicut si accipiatur pro definitione alicujus rei, *animal quadrupes volatile*; nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitiones ex diversis sumuntur, quorum unum est materiale ad aliud.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum à Scripturis de diabolo (Ps. CIII): *Draco iste quem formasti ad illudendum ei*, et ab Ecclesia in hymno Dominicæ passionis: *Hoc opus nostræ salutis ordo depoposcerat, multiformis proditoris ars ut artem falleret.*

(2) Nec tantùm potest esse, sed revera est, propter quam de quibusdam illuminantur ab aliis, ut ea discant quæ nesciebant priùs vel etiam à Deo ipso immediatè accipiant.

Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 22), non est falsitas; quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur ut sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas, aut error, aut deceptio in intellectu alicujus angeli; sed per accidens contingit, alio tamen modo quàm in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus; sicut cùm dividendo et demonstrando, definitionem investigamus. Quod quidem in angelis non contingit; sed per quod quid est rei, cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quòd quidditas rei potest esse principium cognoscendi, respectu eorum quæ naturaliter conveniunt rei, vel ab ea removentur; non autem eorum quæ à supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non judicant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salvâ ordinatione divinâ; unde in eis non potest esse falsitas aut error. Dæmones verò per voluntatem perversam subducentes intellectum à divina sapientia, absolutè interdum de rebus judicant secundùm naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantùm ad ea quæ supernaturalia sunt. Sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum: et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quæ utrinque objiciuntur. Nam protervitas dæmonum est secundùm quòd non subduntur divinæ sapientiæ. Nescientia autem est in angelis (1) non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quòd intellectus ejus quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundùm quòd indebitè ordinatur ad aliquam compositionem, vel divisionem.

## ARTICULUS VI. — UTRUM IN ANGELIS SIT COGNITIO MATUTINA ET VESPERTINA (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 12, art. 3, et De verit. quæst. VIII, art. 16 et 17, et Opusc. III, cap. 224, et ad Ephes. III, lect. 3, et ad Heb. I, lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sit vespertina, neque matutina cognitio. Vespere enim et mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non est aliqua tenebrositas; cùm non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio angeli non debet dici matutina vel vespertina.

2. Præterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quòd in eis debeat esse meridiana et nocturna cognitio.

3. Præterea, cognitio distinguitur secundùm differentiam cognitorum; unde (De anima, lib. III, text. 38) dicit Philosophus, quòd « scientiæ secantur, quemadmodum et res. » Triplex autem est esse rerum; scilicet in Verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica; ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 8). Ergo si ponatur cognitio matutina in angelis et vespertina, propter esse rerum in Verbo et in propria natura; debet etiam in eis poni tertia cognitio, propter esse rerum in intelligentia angelica.

Sed *contra* est, quòd Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. IV, cap. 22

(1) Nescientia illa non est privativa, siquidem cognoscunt omnia quæ statui ipsorum scire convenit.

(2) S. Augustinus hanc distinctionem primus excogitavit; B. Thomas in hoc articulo et in sequenti quonam sensu hæc verba intelligenda sint exponit

et 31; De civit. Dei, lib. XII, cap. 7 et 20) distinguit cognitionem angelorum per matutinam et vespertinam.

CONCLUSIO. — Distinguitur in angelis cognitio matutina, quâ res cognoscunt in prima causa, à vespertina, quâ cognoscunt res ut sunt in seipsis.

Respondeo dicendum quòd hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in angelis, introductum est ab Augustino qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta (Gen. I), intelligi vult non hos usitatos, qui solis circuitu peraguntur, cùm sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam (1). Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina; et hæc est secundùm quòd res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatæ, secundùm quòd in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit à Verbo sicut à quodam primordiali principio; et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundùm similitudinem ad admixtionem tenebrarum; sed secundùm similitudinem principii et termini. Vel dicendum quòd nihil prohibet, ut dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. IV, cap. 23), aliquid in comparatione ad unum, dici lux, et in comparatione ad aliud, dici tenebra; sicut vita fidelium et justorum in comparatione ad impios dicitur lux, secundùm illud (Ephes. V, 8): *Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino;* quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ, tenebrosa dicitur, secundùm illud (II. Pet. I, 19): *Habetis propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sic igitur cognitio angeli, quâ cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem; sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

Ad *secundum* dicendum, quòd matutina et vespertina cognitio ad idem pertinet; id est, ad angelos illuminatos, qui sunt distincti à tenebris, id est, à malis angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane; ita quòd mane sit finis præcedentis diei, et principium sequentis, inquantum angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema; vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quæ non habet principium, nec finem.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam ipsi angeli creaturæ sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione; sicut et esse rerum in propria natura.

## ARTICULUS VII. — UTRUM UNA SIT COGNITIO MATUTINA ET VESPERTINA.

Locis sup. art. 6 inductis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd una sit cognitio vespertina et matutina. Dicitur enim (Genes. I, 5): *Factum est vespere et mane dies unus.* Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit (loc. sup. cit.). Ergo una et eadem est cognitio in angelis matutina et vespertina.

2. Præterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed angeli semper sunt in actu cognitionis matutinæ; quia semper vident Deum et res in Deo; secundùm illud (Matth. XVIII, 10): *Angeli eorum*

(1) Sic Geneseos textum S. Augustinus sensu mystico interpretatur.

*semper vident faciem Patris mei*, etc. Ergo si cognitio vespertina esset alia à matutina, nullo modo angelus posset esse in actu cognitionis vespertinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit (I. Cor. XIII, 10) : *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed si cognitio vespertina sit aliud à matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

In *contrarium* est, quod dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. IV, cap. 24) quòd « multum interest inter cognitionem rei cujuscumque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in natura ejus; ut illud meritò pertineat ad diem, hoc ad vesperam. »

CONCLUSIO. — Cognitio vespertina ut terminatur ad creaturas non videndo Verbum, essentialiter à matutina diversa est : ut autem simul ad creaturas et ad Verbum terminatur, idem est cum illa ; distincta tantùm ex cognitorum distinctione.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), cognitio vespertina dicitur quâ angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut hæc præpositio *in* indicet habitudinem principii ; quia angeli non accipiunt cognitionem à rebus, ut supra habitum est (quæst. LV, art. 2). Relinquitur igitur quòd hoc quod dicitur, in *propria natura*, accipiatur secundùm rationem cogniti secundùm quòd subest cognitioni ; ut scilicet cognitio vespertina in angelis dicatur secundùm quòd cognoscunt esse rerum quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt ; scilicet per species innatas, et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim videndo Verbum, cognoscunt solùm (1) illud esse rerum quod habent in Verbo, sed illud esse quod habent in propria natura ; sicut Deus per hoc quòd videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio vespertina secundùm quòd cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum (2); sic una et eadem secundùm essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solùm secundùm cognita. Si verò cognitio vespertina dicatur secundùm quòd angeli cognoscunt esse rerum quòd habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina (3). Et ita videtur intelligere Augustinus, cùm unam ponit imperfectam respectu alterius.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut numerus sex dierum, secundùm intellectum Augustini (loc. cit. in princ. corp. art. præc.), accipitur secundùm sex genera rerum quæ cognoscuntur ab angelis ; ita unitas diei accipitur secundùm unitatem rei cognitæ, quæ tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd duæ operationes possunt simul esse unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur ; ut patet, cùm voluntas simul vult et finem et ea quæ sunt ad finem ; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit (Sup. Gen. lib. IV, cap. 24). Unde nihil prohibet utramque simul esse in angelis.

Ad *tertium* dicendum, quòd, veniente perfecto, evacuatur imperfectum,

(1) Nempè videndo Verbum, non solùm cognoscunt illud esse.

(2) Vel transpositâ constructione : « Secundùm quòd videndo Verbum cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura » (res ipsae). Et mox in alia sequenti appendice : « Cognoscunt per formas innatas esse rerum quod habent, » etc.

(3) Cognitio matutina et cognitio vespertina sunt duæ cognitiones à se invicem distinctæ, quarum una est per unum medium, alia verò per aliud ; scilicet matutina per Verbum divinum ; vespertina per proprias rerum species.

quod scilicet ei opponitur : sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, evacuatur, visione veniente. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ. Quòd enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quòd cognoscatur in sua causa. Nec iterum quòd aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius, et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet : sicut ad eamdem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum (1). Et similiter eadem res potest sciri ab angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam.

# QUÆSTIO LIX.

## DE VOLUNTATE ANGELORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem angelorum. Et primò considerabimus de ipsa voluntate; secundò, de motu ejus, qui est amor, sive dilectio. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm in angelis sit voluntas. —2° Utrùm voluntas in angelis sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum. — 3° Utrùm in angelis sit liberum arbitrium. — 4° Utrùm in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

### ARTICULUS I. — UTRUM IN ANGELIS SIT VOLUNTAS (2).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 46, et Opusc. II, cap. 76.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus (De anima, lib. III, text. 42), « voluntas in ratione est. » Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum (De anima, lib. III, text. 42). Sed appetitus est imperfecti; est enim ejus quod nondum habetur. Cùm igitur in angelis, maximè in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quòd non sit in eis voluntas.

3. Præterea, Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 54) quòd voluntas est movens motum; movetur enim ab appetibili intellecto. Sed angeli sunt immobiles, cùm sint incorporei. Ergo in angelis non est voluntas.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. X, cap. 11 et 12) quòd « imago Trinitatis invenitur in mente, secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem. » Imago autem Dei invenitur non solùm in mente humana, sed etiam in mente angelica; cùm etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in angelis est voluntas.

CONCLUSIO. — Cùm angeli per intellectum universalem boni rationem attingant, est in eis voluntas.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere in angelis voluntatem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd cùm omnia procedant ex voluntate divinâ, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimodè. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata : et talis inclinatio ab bonum vocatur appetitus *naturalis*. Quædam verò ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quòd cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus cognoscit dulce et album, et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem

(1) Juxta peripateticos medium dialecticum est tantùm probabile.

(2) Scriptura sacra angelis ea tribuit quæ omnino convincunt eos agere voluntariè, ut quòd Deus in quibusdam pravitatem reperit (Job. IV), quòd diabolus in veritate non stetit (Joan. VIII), quòd Deus angelis peccantibus non pepercit (II. Pet. II), etc. Ex quibus facilè concludi potest hanc doctrinam ad fidem pertinere.

hanc cognitionem sequens dicitur appetitus *sensitivus*. Quædam verò inclinantur ab bonum cum cognitione quâ cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectûs. Et hæc perfectissimè inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodò directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent; neque in bonum particulare tantùm, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio, sed quasi inclinata in ipsum universale bonum (1); et hæc inclinatio dicitur *voluntas*. Unde cùm angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quòd in eis sit voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundùm diversitatem cognitorum: nam sensus est particularium, ratio verò universalium. Et ideo oportet quòd sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantùm ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio verò discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit; scilicet universale. Idem est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis et ex parte intellectûs. Unde in angelis, qui sunt intellectuales tantùm, non est appetitus superior voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt nomen appetitivæ partis sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur; tamen appetitiva pars non solùm ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia: sicut et nomen lapidis sumptum est à læsione pedis (2), cùm tamen lapidi non hoc solùm conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira; cùm tamen in ea sint plures aliæ passiones, ut spes et audacia et hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas dicitur movens motum, secundùm quòd velle est motus quidam, et intelligere: cujusmodi motum nihil prohibet in angelis esse; quia talis motus est actus perfecti, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 28).

**ARTICULUS II. — UTRUM IN ANGELIS VOLUNTAS DIFFERAT AB INTELLECTU (3).**

De his etiam Sent. I, dist. 42, quæst. II, art. 2 ad 3, et De verit. quæst. XXII, art. 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non differat voluntas ab intellectu et natura. Angelus enim est simplicior quàm corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est ejus bonum. Ergo multò magis angelus. Forma autem angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quæ est in intellectu ejus (4). Ergo angelus inclinatur in bonum per naturam suam, vel per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur angeli non est aliud quàm ejus natura vel intellectus.

2. Præterea, objectum intellectûs est verum; voluntatis autem, bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundùm rationem tantùm (5). Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Præterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias, eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum

(1) Id est in bonum ita generaliter et sine restrictione sumptum, ut sub eo comprehendantur omnia bona, tam illud quod est per essentiam bonum, quàm quod est tale per participationem.

(2) Ita derivat Isidorus (lib. XVI Etymolog. vel Originum cap. 3).

(3) In hoc articulo docet B. Doctor voluntatem in angelis neque esse idem quod ipsorum essentia, neque quod eorum intellectus.

(4) Id est vel forma ipsa substantialis per quam in suo esse constituitur; vel forma tantùm accidentalis per quam constituitur actu intelligens.

(5) Ut qu. XVI, art. 4, ex professo dictum est.

videntur se habere sicut commune et proprium. Nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectûs. Ergo voluntas, cujus objectum est bonum, non differt ab intellectu, cujus objectum est verum.

Sed *contra*. Voluntas in angelis est bonorum tantùm (1), intellectus autem est bonorum et malorum : cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in angelis est aliud quàm ejus intellectus.

CONCLUSIO. — Voluntas angelorum neque est intellectus, neque eorum natura.

Respondeo dicendum quòd voluntas in angelis est quædam virtus, vel potentia ; quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quòd non sit eorum natura, apparet ex hoc quòd natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur (2). Quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quòd inclinatio quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiæ ; sed per materiam, quæ appetit esse antequam illud habeat, et per formam quæ tenet rem in esse postquàm fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiæ superadditum ; sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile, est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter : unde ibi solùm est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis ; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se, nisi ratione suæ bonitatis : quod de nulla creatura potest dici, cùm bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati. Unde nec voluntas angeli, nec alterius creaturæ, potest esse idem quod ejus essentia. — Similiter nec potest esse idem quod intellectus angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quòd cognitum est in cognoscente (3). Unde eâ ratione se extendit ejus intellectus in id quod est extra se, secundùm quòd illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas verò se extendit in id quod extra est, secundùm quòd quàdam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est quòd aliquid habeat in se quod est extra se, et quòd ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quòd in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas ; non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso. Unde tam voluntas quàm intellectus est ejus essentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum ; sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd potentiæ non diversificantur secundùm materialem distinctionem objectorum, sed secundùm formalem distinctionem, quæ attenditur secundùm rationem objecti. Et ideo diversitas secundùm rationem boni et veri sufficit ad diversitatem intellectûs et voluntatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia bonum et verum convertuntur secundùm rem, inde est quòd et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum à voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est (quæst. XVI, art. 3 et 4, et in corp. art.).

(1) Objectivè scilicet, quia non volunt nisi bona (putà boni angeli), etsi bona et mala intelligant.

(2) Sive aliquid absolutum et intrinsecum debet esse quod non habeat relationem ad aliud, sed ad se solum terminetur.

(3) Cod. Alcan. addit : voluntas verò se extendit in rem exteriorem ; quod in editis omnibus deest.

## ARTICULUS III. — UTRUM IN ANGELIS SIT LIBERUM ARBITRIUM (1).

De his etiam in Sent. I, dist. 7, quæst. I, art. 1 ad 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 47, et De verit. quæst. XXIII, art. 1, et quæst. XXIV, art. 2 et 3, et De malo, quæst. XVI, art. 5, et Opusc. II, cap. 76.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in angelis; cùm electio sit appetitus præconsiliati; consilium autem est inquisitio quædam; ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3). Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quòd in angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet (2). Sed ex parte intellectûs non est aliquid se habens ad utrumlibet in angelis; quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est (quæst. LVIII, art. 5). Ergo nec ex parte appetitûs liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea, ea quæ sunt naturalia in angelis, conveniunt eis secundùm magis et minùs; quia in superioribus angelis natura intellectualis est perfectior quàm in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minùs. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

Sed *contra*, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cùm sit in hominibus, multò magis est in angelis.

CONCLUSIO. — Cùm angeli sint naturæ intellectualis, in eis est liberum arbitrium.

Respondeo dicendum quòd quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota; sicut sagitta à sagittante movetur ad finem. Quædam verò agunt quodam arbitrio, sed non libero; sicut animalia irrationalia. Ovis enim fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc judicium non est ipsi liberum, sed à natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere judicio libero; inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis, etiam excellentiùs quàm in hominibus, sicut et intellectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus (loc. cit. in arg.) loquitur de electione secundùm quòd est hominis. Sicut autem æstimatio hominis in speculativis differt ab æstimatione angeli, in hoc quòd una est absque inquisitione, alia verò per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in angelis est electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptationem veritatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc., et quæst. XII, art. 4), cognitio fit per hoc quòd cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicujus rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus ejus non esset determinatus ad omnem veritatem (3) quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivæ virtutis est per hoc quòd affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solùm ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfec-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè à conc. Lateran. sub Innocent. III definitum esse, angelos esse liberi arbitrii, dicendo: *Dæmones à Deo quidem naturâ creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali*, id est liberâ voluntate seu libero arbitrio.

(2) Id est ad alterutram partem contradictionis est indifferens, ut hanc vel illam eligere seu relinquere, et hanc vel illam actionem elicere sive non elicere possit.

(3) Saltem quoad actum primum, ut dictum est (quæst. præc. art. 1).

tionem angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt; pertineret autem ad imperfectionem ejus, si indeterminatè se haberet ad illud quod supra ipsum est (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis quàm in inferioribus : sicut et judicium intellectûs. Tamen verum est quòd ipsa libertas, secundùm quòd in ea consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis et minùs; quia privationes et negationes non remittuntur, nec intenduntur per se, sed solùm per suam causam, vel secundùm aliquam affirmationem adjunctam.

**ARTICULUS IV. — UTRUM IN ANGELIS SIT IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS (2).**

De his etiam De verit. quæst. XXIV, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius (De divin. nom. cap. 4) quòd « in dæmonibus est furor irrationabilis, et concupiscentia amens. » Sed dæmones ejusdem naturæ sunt cum angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira verò, spes, et timor in irascibili. Sed hæc attribuuntur angelis bonis et malis, in Scripturis. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Præterea, virtutes quædam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut charitas et temperantia videntur esse in concupiscibili; spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæ sunt in angelis. Ergo in angelis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 42) quòd « irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, » quæ non est in angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

CONCLUSIO. — Cùm in angelis sit solus appetitus intellectivus, non distinguitur in eis aliqua virtus irascibilis, vel concupiscibilis; sed indivisus in eis appetitus, qui dicitur voluntas, manet.

Respondeo dicendum quòd intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solùm appetitus sensitivus. Cujus ratio est; quia cùm potentiæ non distinguantur secundùm distinctionem materialem objectorum, sed solùm secundùm rationem formalem objecti; si alicui potentiæ respondeat aliquod objectum secundùm rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundùm diversitatem propriorum objectorum quæ sub illo communi continentur. Sicut si proprium objectum potentiæ visivæ est color, secundùm rationem coloris, non distinguuntur plures potentiæ visivæ secundùm differentiam albi et nigri. Sed si proprium objectum alicujus potentiæ esset album, inquantum album, distingueretur potentia visiva albi à potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis (art. 1 huj. quæst. et quæst. XVI, art. 1), quòd objectum appetitûs intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundùm communem boni rationem; nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundùm distinctionem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundùm communem

(1) Juxta mentem D. Thomæ intellectus speculativus angeli est determinatus ad omnem veritatem naturalem; sed non ita de intellectu practico. Intellectus practicus ad hoc vel illud eligendum aut operandum est indifferens ita ut possit judicare nunc unum esse conveniens et postea aliud; modò esse operandum, modò ab opere cessandum; ac per consequens eorum etiam voluntas est libera.

(2) In angelis non reperientur illi appetitus quorum unus dicitur irascibilis eo quòd versetur circa bonum arduum; alter concupiscibilis, quia versatur circa bonum delectabile. Hæc B. Thomæ sententia communis est.

rationem, sed quoddam particulare bonum. Unde cùm in angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem; sed remanet indivisus, et vocatur voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd furor et concupiscentia metaphoricè dicuntur esse in dæmonibus; sicut et ira quandoque Deo attribuitur, propter similitudinem effectûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd amor et gaudium, secundùm quòd sunt passiones, sunt in concupiscibili; sed secundùm quòd nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte; prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de angelis secundùm passionem, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. IX, cap. 5).

Ad *tertium* dicendum, quòd charitas, secundùm quòd est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate. Nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile secundùm sensum; hujusmodi autem non est bonum divinum, quod est objectum charitatis. Et eâdem ratione dicendum est quòd spes non est in irascibili; quia objectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quæ est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundùm quòd est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quæ pertinent ad vim concupiscibilem : et similiter, fortitudo est circa audacias et timores, quæ sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundùm quòd est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciæ, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulari; sed temperantia in eis dicitur secundùm quòd moderatè suam voluntatem exhibent, secundùm regulam divinæ voluntatis; et fortitudo in eis dicitur, secundùm quòd voluntatem divinam firmiter exequuntur; quod totum fit per voluntatem (1), non per irascibilem et concupiscibilem.

# QUÆSTIO LX.

## DE AMORE SEU DILECTIONE ANGELORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu voluntatis qui est amor, sive dilectio. Nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore seu dilectione derivatur. — Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm in angelis sit dilectio naturalis. — 2° Utrùm in eis sit dilectio electiva. — 3° Utrùm angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electivâ. — 4° Utrùm unus angelus diligat alium dilectione naturali, sicut seipsum. — 5° Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quàm seipsum.

### ARTICULUS I. — UTRUM IN ANGELIS SIT AMOR SEU DILECTIO NATURALIS (2).

De his etiam 1 2, quæst. XXVI, art. 1, 2, ut Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 2, et quodl. 2, quæst. IV, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem; ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4). Sed amor angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

2. Præterea, ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quàm agunt. Nihil enim habet dominium suæ naturæ (3). Sed angeli non aguntur, sed

(1) Attamen admitti potest in angelis irascibilis et concupiscibilis, non quidem propriè eo scilicet modo quo alius ab alio secundùm rem distinguatur; sed generaliter, ita ut unus idemque appetitus intellectivus seu voluntas, quatenùs pro objecto habet bonum arduum, dicatur irascibilis, et quatenùs ad bonum quod est solummodò delectabile seso refert, dicatur concupiscibilis.

(2) Amor naturalis de quo hic agitur est illo qui elicitur à voluntate, ut est natura, ad unum scilicet ex inclinatione naturæ determinata, ac proindè actus ille necessarius est, et amori libero directè opponitur.

(3) Id est, nihil habet in potestate illud quod

agunt; cùm sint liberi arbitrii, ut ostensum est (quæst. præc. art. 3). Ergo in angelis non est amor, seu dilectio naturalis.

3. Præterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad charitatem, dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam; quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in angelis.

Sed *contra* est, quòd dilectio sequitur cognitionem. Nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. x, cap. 1 et 2). Sed in angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

CONCLUSIO. — In angelis est naturalis dilectio, cùm sint naturæ intellectuales.

Respondeo dicendum quòd necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quàm intellectus; quia natura cujuscumque rei est essentia ejus. Unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis vel amor; quæ tamen inclinatio diversimodè invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundùm modum ejus. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis, secundùm voluntatem; in natura autem sensitiva, secundùm appetitum sensitivum; in natura verò carente cognitione, secundùm solum ordinem naturæ in aliquid. Unde cùm angelus sit natura intellectualis, oportet quòd in voluntate ejus sit naturalis dilectio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solùm naturalis, inquantum est naturæ quæ non addit supra rationem naturæ, perfectionem sensûs aut intellectûs (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo (2); præter primum agens, quod ita agit quòd nullo modo ab alio agitur : in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens, si angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suæ naturæ. Non tamen sic agitur quòd non agat, cùm habeat liberam voluntatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta; cùm amor naturalis nihil aliud sit quàm inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere ergo quòd inclinatio naturæ non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo charitatis et virtutis; quia una rectitudo est perfectiva alterius : sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusæ (3) vel acquisitæ.

## ARTICULUS II. — UTRUM IN ANGELIS SIT DILECTIO ELECTIVA (4).

De his etiam infra, quæst. LXII, art. 2 tum in corp. tum ad 1, ut et 1 2, quæst. X, art. 1, et 2 2, quæst. CLIV, art. 12, et De verit. quæst. XXII, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sit dilectio

est omnino naturale; quia hoc absolutè à causa producente dependet, quæ naturam sub hoc aut illo modo fecit.

(1) Ut reperitur in rebus inanimatis, ac etiam in vegetabilibus. Si enim amor naturalis sumitur inquantum est natura sensitiva vel intellectiva, non verum est quòd distinguatur contra amorem intellectualem.

(2) Aguntur angeli quatenùs sunt creaturæ; agunt verò inquantum sunt liberi arbitrii.

(3) Per quam Deus supernaturaliter cognoscitur.

(4) Dilectio electiva ea est quam ex electione producunt angeli, et quæ idcircò vocari potest dilectio libera.

electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis; cùm electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3). Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui est proprius angelorum; ut dicitur (De div. nom. cap. 4). Ergo in angelis non est dilectio electiva.

2. Præterea, in angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam; quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones: et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est (art. præc. et quæst. XIX, art. 1). Ergo in angelis præter dilectionem gratuitam non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiva.

Sed *contra :* naturalibus (1) neque meremur, neque demeremur. Sed angeli suâ dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

CONCLUSIO. — Distinguitur in angelis duplex dilectio, naturalis et electiva; naturalis autem dilectio electivæ principium est.

Respondeo dicendum quòd in angelis est quædam dilectio naturalis, et quædam electiva (2); et naturalis dilectio in eis est principium electivæ: quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii. Unde cùm natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quòd id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantùm ad intellectum, et quantùm ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter; et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. Similiter autem in voluntate, finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu; ut dicitur (Phys. lib. II, text. 89). Sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum. Omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem; et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cùm quidquid homo vult, velit propter finem (3). Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis. Dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectùs et voluntatis; quia, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2), cognitio intellectùs fit secundùm quòd res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quòd non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam à quibus in alia quodammodo movetur. Sed actus appetitivæ virtutis est è converso secundùm ordinem appetentis ad res: quarum quædam sunt secundùm se bona, et ideò secundùm se appetibilia; quædam verò habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quòd aliquid appetat naturaliter, ut finem; et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa; sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Hæc autem dicta sunt prætermissis his quæ supra na-

(1) Id est actibus naturæ qui necessariò eliciuntur, ut notatum est (art. præc.).

(2) Scilicet per quam ea diligunt in quæ liberè sine ulla necessitate naturali feruntur; sive quantùm ad supernaturalem et gratuitam dilectionem, sive quantùm ad illam quam in puris naturalibus considerati et respectu naturalium rerum habent.

(3) Ut ex professo 1 2, quæst. 1, art. 4 et sequentibus ostendetur.

turam sunt; horum enim natura non est principium sufficiens (1). De hi autem infra dicetur (quæst. LXII).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis dilectio electiva est amo rationalis, secundùm quòd rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam Non omnis autem electio consequitur (2) discursum rationis, ut supra dic tum est (quæst. præc. art. 3 ad 1), cùm de libero arbitrio ageretur, sed solùm electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad *secundum* patet responsio ex dictis.

**ARTICULUS III. — UTRUM ANGELUS DILIGAT SEIPSUM DILECTIONE NATURALI ET ELECTIVA.**

De his etiam 1 2, quæst. X, art. 1, et quæst. XVII, art. 4, et 2 2, quæst. LXVII, art. 5 ad 1, et quæst. CXXVI, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electivâ. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est (art. præc.). Dilectio autem electiva, est eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis, et ad finem, respectu ejusdem. Ergo non potest esse ejusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Præterea, amor est virtus unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4). Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest angelus diligere seipsum.

3. Præterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quòd angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electivâ.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 8) quòd « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. »

CONCLUSIO.— Diligit angelus seipsum naturali et electivâ dilectione.

Respondeo dicendum quòd cùm amor sit boni, bonum autem sit in substantia et accidente, ut patet (Ethic. lib. I, cap. 6), dupliciter aliquid amatur: uno modo ut bonum subsistens; alio modo ut bonum accidentale, sive inhærens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum; ut bonum verò accidentale seu inhærens, amatur id quod desideratur alteri : sicut amatur scientia, non ut ipsi sit bonum, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam;* primum verò *amicitiam.* Manifestum est autem quòd in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum, et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quàm homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum verò sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electivâ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electivâ secundùm idem, sed secundùm diversa, ut dictum est (in corp. art. et art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut plus est esse unum quàm uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quàm ad diversa quæ ei uniuntur. Sed

(1) Etsi aliquo modo principium eorum dici possit, remotè tamen tantùm propter capacitatem ad gratiam, quæ naturam perficit et non destruit; sed non proximè per seipsam.

(2) Nam in angelis electio consequitur simplicem intellectûs intuitum.

ideo Dionysius usus fuit nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris à se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum; sicut cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

## ARTICULUS IV. — UTRUM UNUS ANGELUS NATURALI DILECTIONE DILIGAT ALIUM SICUT SEIPSUM.

De his etiam De verit. quæst. II, art. 7 ad 6, et in Joan. XVII, lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus angelus non cognoscit alium sicut seipsum: quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium verò per ejus similitudinem; ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 1 et 2). Ergo videtur quòd unus angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Præterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quæ est ad alium, derivatur ab ea quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus (Ethic. lib. IX, cap. 8). Ergo angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Præterea, dilectio naturalis est alicujus tanquam finis, et non potest removeri. Sed unus angelus non est finis alterius; et iterum hæc dilectio potest removeri, ut patet in dæmonibus qui non diligunt bonos angelos (1). Ergo unus angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed *contra* est, quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur (Eccli. XIII, 19): *Omne animal diligit sibi simile*. Ergo angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

CONCLUSIO. — Cùm omnes angeli convèniant in natura, unus alium sicut seipsum diligit naturali dilectione; quoad aliquid verò non diligit dilectione naturali.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet: unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si verò sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicæ virtutis; consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quòd id quod est unum cum aliquo genere, vel specie, est unum per naturam (2). Et ideo dilectione naturali quælibet res diligit id quod est secum unum secundùm speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent. Nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum ejus; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quòd quærat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est quòd unus angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura. Sed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam inquantum differt ab eo secundùm quædam alia, non diligit eum naturali dilectione (3).

(1) Quos tamen ante casum præsumi debent dilexisse, sicut et ipsum Deum dilexerunt, cùm non in primo suæ creationis instanti peccaverint. Et sic dilectionem illam removeri ab illis oportuit, quandò post casum non diligere, sed odio habere inceperunt.

(2) Dicitur autem *unum per naturam* diversimodè; quia *unum genere* per naturam communem tantùm et remotam intelligitur unum. Sed quod est unum specie, per naturam proximam et formaliter constitutivam unum intelligitur.

(3) Tum dilectio est libera et in odium convertitur, nam angeli inter se omnino differunt,

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quod dico, *sicut seipsum*, potest uno modo determinare cognitionem, seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti. Et sic cognoscit alium sicut seipsum; quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis; et sic non cognoscit alium sicut seipsum; quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per ejus essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum; quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per ejus voluntatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ly *sicut* non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cùm enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minùs unum cum eo, naturaliter minùs diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quàm quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quòd similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantùm ad hoc quòd sicut seipsum diligit inquantum vult sibi bonum, ita alium diligat inquantum vult bonum ejus.

Ad *tertium* dicendum, quòd dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum, sed tanquam boni quod quis vult sibi; et per consequens alii, inquantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, inquantum cum eis communicant in natura; sed odiunt eos, inquantum diversificantur secundùm justitiam et injustitiam.

## ARTICULUS V. — UTRUM ANGELUS NATURALI DILECTIONE DILIGAT DEUM PLUS QUAM SEIPSUM (1).

De his etiam 1 2, quæst. CIX, art. 3, et 2 2, quæst. XXXVI, art. 3, et quodl. I, art. 8.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quàm seipsum. Quia, ut dictum est (art. præc.), dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maximè distat à natura angeli. Ergo naturali dilectione angelus minùs diligit Deum quàm se, vel etiam alium angelum.

2. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis (2). Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se; unumquodque enim diligit aliquid inquantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali angelus non diligit Deum plus quàm seipsum.

3. Præterea, natura reflectitur in seipsam. Videmus enim quòd omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quàm in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit angelus Deum plus quàm se.

4. Præterea, hoc videtur esse proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quàm seipsum diligat. Sed dilectio charitatis non est naturalis in angelis, sed « diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum qui datus est eis; » ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. XII, cap. 9). Ergo angeli non diligunt Deum dilectione naturali plus quàm seipsos.

5. Præterea, dilectio naturalis semper manet, manente naturâ. Sed diligere Deum plus quàm seipsum non manet in peccante angelo, vel homine;

ut angeli mali qui alios angelos odio habent, inquantum secundùm justitiam et injustitiam diversificantur.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem demonstres quòd Deus nihil impossibile nobis ad observandum in lege mandavit, immò quòd observare illius mandata est suave, utpotè radicaliter connaturale homini.

(2) Ex libro I Posteriorum, text. 5, ubi et exemplum affertur ejus quem quis propter alium amat.

quia, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. ult.) : « Fecerunt civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum; cœlestem verò, amor Dei usque ad contemptum sui. » Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed *contra*. Omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ : ergo dilectione naturali angelus diligit Deum supra seipsum.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit universale bonum omnis creaturæ, angelus ipsum plus quàm se diligit naturali dilectione, non autem amore concupiscentiæ.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd angelus naturali dilectione diligit Deum plus quàm se amore *concupiscentiæ;* quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quàm bonum suum : et etiam amore *amicitiæ*, inquantum scilicet angelus vult naturaliter Deo majus bonum quàm sibi : vult enim naturaliter Deum esse Deum; se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quàm Deum; quia intensiùs et principaliùs naturaliter diligit se quàm Deum. Sed falsitas hujus opinionis manifestè apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur. Inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundùm naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principaliùs et magis inclinatur in id cujus est, quàm in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur; quia « unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, » ut dicitur (Phys. lib. II, text. 78). Videmus enim quòd naturaliter pars se exponit ad conservationem totius; sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione. Et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundùm id quod est, Dei est; sequitur quòd naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principaliùs diligat Deum quàm seipsum (1). Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quàm Deum, sequeretur quòd naturalis dilectio esset perversa; et quòd non perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur; quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis. In talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quàm alterum; inquantum est magis sibi ipsi unum quàm alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis aliis, magis diligitur naturaliter tale alterum quàm ipsum, sicut dictum est (in corp. art.), quòd unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quàm se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei, quàm bonum suum singulare. Deus autem non solùm est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum

(1) Observat Sylvius quod dupliciter diligi Deus super omnia; uno modo ut trinus et unus, infinitus, omnipotens, tanquam summum bonum à cæteris separatum; alio modo ut quoddam bonum commune non separatum ab aliis. Primo modo diligunt eum christiani per fidem et gratiam; posteriori modo diligunt eum etiam ethnici, et ita intelligendum est quod dicitur quòd omnes naturaliter diligunt Deum plus quàm se.

simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter (1) diligit Deum plus quàm seipsum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm dicitur quòd Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus; si ly *inquantum* dicat finem, sic falsum est. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum (2), sed propter ipsum Deum. Si verò dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est. Non enim esset in natura alicujus quòd amaret Deum, nisi ex eo quòd unumquodque dependet à bono quod est Deus.

Ad *tertium* dicendum, quòd natura reflectitur in seipsam, non solùm quantùm ad id quod est ei singulare, sed multò magis quantùm ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solùm suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multò magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

Ad *quartum* dicendum, quòd Deus, secundùm quòd est universale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. Inquantum verò est bonum beatificans universaliter omnes (3) supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Ad *quintum* dicendum, quòd cùm in Deo sit unum et idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundùm quòd est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus; qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic, hoc modo dicuntur odio habere Deum; cùm tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quàm seipsum.

# QUÆSTIO LXI.

## DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post ea quæ præmissa sunt de natura angelorum, et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio. Et hæc consideratio est tripartita. — Nam 1° Considerabimus quomodo producti sunt in esse naturæ. — 2° Quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria. — 3° Quomodo aliqui ex eis facti sunt mali. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm angelus habeat causam sui esse. — 2° Utrùm angelus sit ab æterno. — 3° Utrùm angelus sit creatus ante corporalem creaturam. — 4° Utrùm angeli fuerint creati in cœlo empyreo.

### ARTICULUS I. — UTRUM ANGELI HABEANT CAUSAM SUI ESSE (4).

De his etiam quodl. III, art. 6, et Opusc. I, cap. 35, et Opusc. II, cap. 74, et Opusc. XV, cap. 3, 9, 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non habeant causam

(1) *Naturaliter* hoc loco non valet idem quòd solis naturæ viribus, sed perindè est ac si diceretur, ex naturali inclinatione et necessitate, ut jam diximus (art. 1).

(2) Id est creatura non est finis propter quem Deum diligit, sed diligit Deum propter ipsum.

(3) Vel de omnibus intelligendo accommodatè tantùm quoad eos quos efficaci actu beatificat. Vel de omnibus quos non ita beatificat quidem, sed sufficientia illis media in communi providet ad hunc finem quantùm est de se consequendum.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem demonstres angelos fuisse à Deo creatos; quod ad fidem pertinet, siquidem hanc doctrinam in multis locis proclamat Scriptura sacra (Job, III, IV, Ps. CIII et CXLVIII, Dan. III, Esth. XIII,

sui esse. De his enim quæ sunt à Deo creata, agitur (Genes. I). Sed nulla mentio fit ibi de angelis. Ergo angeli non sunt creati à Deo.

2. Præterea, Philosophus dicit (Metaph. lib. VIII, text. 16) quòd si « aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quæ faciat eam ens et unum. » Sed angeli sunt formæ immateriales, ut supra ostensum est (quæst. L, art. 2). Ergo non habent causam sui esse.

3. Præterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quòd fit, accipit formam ab eo. Sed angeli, cùm sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo angeli non habent causam agentem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psalm. CXLVIII, 2) : *Laudate eum omnes angeli ejus.* Et postea subdit : *Quoniam ipse dixit et facta sunt.*

CONCLUSIO.— Cùm solus Deus sit ipsum esse subsistens; non solùm angelos, sed omnia ab ipso creata esse necessarium est.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere et angelos et omne id quod præter Deum est, à Deo factum esse. Solus enim Deus est suum *esse;* in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus, ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 4). Et ex hoc manifestum est quòd solus Deus est ens per suam essentiam; omnia verò alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam; sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est angelos à Deo creatos esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XI, cap. 30) quòd angeli non sunt prætermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine cœli (1), aut etiam lucis (2). Ideo autem vel prætermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, et à qua Moyses eos præcipuè revocare intendebat.

Ad *secundum* dicendum, quòd substantiæ quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suæ unitatis; nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum; sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio ad *tertium.*

**ARTICULUS II.** — UTRUM ANGELUS SIT PRODUCTUS A DEO AB ÆTERNO (3).

De pot. quæst. III, art. 18 et 19.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus sit productus à Deo ab æterno. Deus enim est causa angeli per suum esse. Non enim agit per aliquid additum suæ essentiæ. Sed esse ejus est æternum. Ergo ab æterno angelos produxit.

2. Præterea, omne quod quandoque est, et quandoque non est, sub-

Coloss. I, Joan. I) et concilia generalia eam definierunt. *Credimus,* aiunt Patres Nicæni, *in unum Deum Patrem, omnipotentem, et omnium visibilium invisibiliumque factorem.* Innocentius III in concilio Lateranensi definivit quoque Deum *utramque de nihilo condidisse creaturam, angelicam videlicet et mundanam, ac deindè humanam.*

(1) Cœli scilicet vocabulo per metonymiam quâ continens ponitur pro contento, ut (De pot. quæst. III, art. 18 ad 4) B. Thomas scribit, et ante ipsum S. Gregorius (Moral. lib. XXXII, cap. 10) indicavit.

(2) Hanc sancti Augustini sententiam Origenes, Beda, Strabus, Magister Sent. et multi alii amplectuntur.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem declares illam opinionem origenistarum quâ dicunt creaturas esse Deo coæternas, esse hæreticum. Licèt enim hoc per rationem simpliciter demonstrativam declarare non possis, attamen per veritatem fidei in corpore articuli præsuppositam idipsum de hæresi convincere potes.

jacet tempori. Sed angelus est supra tempus, ut dicitur in libro De causis (prop. 2). Ergo angelus non quandoque est, et quandoque non est, sed semper.

3. Præterea, Augustinus (De Trin. lib. XIII, cap. 8) probat incorruptibilitatem animæ per hoc quòd per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis et animæ et angeli non solùm est incorruptibilis, sed etiam æterna.

Sed *contra* est, quod dicitur (Proverb. VIII, 22) ex persona Sapientiæ genitæ : *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio.* Sed angeli sunt facti à Deo, ut ostensum est (art. præc.). Ergo angeli aliquando non fuerunt.

CONCLUSIO. — Solus Deus Pater, Filius et Spiritus sanctus ab æterno fuerunt, cætera verò ex nihilo facta sunt, id est, postquam nihil fuerant.

Respondeo dicendum quòd solus Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus est ab æterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet (1); et omne contrarium est, sicut hæreticum, refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quòd eas ex nihilo fecit; id est, postquam nihil fuerant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd esse Dei est ipsum ejus velle. Per hoc ergo quòd Deus produxit et angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum; ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 4, et quæst. XLVI, art. 1). Et ideo produxit et quæ voluit, et quando voluit.

Ad *secundum* dicendum, quòd angelus est supra tempus quod est numerus motûs cœli, quia est supra omnem motum corporalis naturæ. Non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse ejus post non esse, et etiam quod est numerus successionis quæ est in operationibus ejus. Unde Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. VIII, cap. 20 et 21) quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd angeli et animæ intellectivæ, ex hoc ipso quòd habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis à Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quòd angeli sint ab æterno.

**ARTICULUS III.** — UTRUM ANGELI SINT CREATI ANTE MUNDUM CORPOREUM (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 32, quæst. I, art. 3, et De potent. quæst. III, art. 18 et 19.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus (Super epistolam ad Titum, cap. 1) : « Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, cæterique ordines Deo servierunt! » Damascenus etiam dicit (De fid. orth. lib. II, cap. 3) : « Quidam dicunt quòd ante omnem creationem geniti sunt angeli; ut theologus dicit Gregorius : Et primùm quidem Deus excogitavit angelicas virtutes et cœlestes, et excogitatio opus ejus fuit. »

2. Præterea, angelica natura est media inter naturam divinam, et naturam corpoream. Sed natura divina est ab æterno; natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post æternitatem.

3. Præterea, plus distat natura angelica à natura corporali, quàm una

(1) Ut patet ex illa Innocent. III in concilio Lateranensi profess. : *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quòd unus solus est verus Deus æternus.*

(2) Circa tempus creationis angelorum invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Alii, ut doctores græci communiter loquendo, eos ante mundum corporeum; alii, ut D. Thomas et generatim doctores latini, cum ipso mundo creatos fuisse asserunt.

natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam. Unde et sex dies productionis rerum in principio Genes. describuntur. Ergo multò magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. I, 1) : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea. Ergo angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

CONCLUSIO. — Cùm angeli ad universi perfectionem creati fuerint, probabilius est illos fuisse à Deo creatos cum ipso universo, quàm ante.

Respondeo dicendum quòd circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Illa tamen probabilior (1) videtur, quòd angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quædam pars universi; non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quàm creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est à suo toto separata. Non est igitur probabile quòd Deus, *cujus perfecta sunt opera*, ut dicitur (Deuter. XXXII, 4), creaturam angelicam seorsum ante alias omnes creaturas creaverit. Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipuè propter sententiam Gregorii Nazianzeni, « cujus tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumpserit, sicut nec Athanasii documentis; » ut Hieronymus dicit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Hieronymus loquitur secundùm sententiam doctorum græcorum (2), qui omnes hoc concorditer sentiunt, quòd angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, præhabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem; angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd creaturæ corporeæ omnes sunt unum in materia. Sed angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde creatâ materiâ corporalis creaturæ, omnia quodammodo sunt creata; non autem, creatis angelis, esset ipsum universum creatum.—Si verò contrarium teneatur, quod dicitur (Gen. I) : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, exponendum est, *in principio*, id est, in Filio; vel in principio temporis; non autem *in principio*, id est, antequam nihil fieret : nisi dicatur, antequam nihil in genere corporalium fieret creaturarum.

## ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELI SINT CREATI IN CŒLO EMPYREO (3).

De his etiam infra, quæst. CII, art. 2 ad 1, et art. 4 ad 1, et Sent. II, dist. 6, art. 3, et Opusc. XXV, cap. 17.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non sint creati in cœlo empyreo. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia

(1) Soto, Major, Melchior Cano hanc sententiam ad fidem pertinere et à concilio Lateranensi IV fuisse definitam contendunt. Sed D. Thomas hanc decretalem exponens dicit concilium intendisse tantùm proscribere duos errores : alterum Aristotelis ponentis animas esse ab æterno; alterum Origenis dicentis quòd Deus intenderit per se tantùm creare spirituales creaturas, his autem peccantibus postea per accidens et secundariò corpora creaverit. Cum D. Thoma ab errore excusant Patres græcos Cajetanus, Sixtus senens. Vasquez, Petavius et alii contra Molinam, Suarem, etc.

(2) Inter Græcos reperiuntur nonnulli doctores qui sententiam contrariam amplexi sunt; videlicet Theodor. Mopsuest. (lib. I in Gen.), Epiphan. (Hæres. c. 3), Theodoret. Basil. Saluc. Ex Latinis S. Ambrosius, S. Hilarius et forsitan S. Hieronymus idem sentiunt ac Græci. Nihilominus prima opinio græcis doctoribus, posterior verò latinis generatim attribuenda est.

(3) Quamvis hæc D. Thomæ doctrina non sit omnino certa, ait Sylvius, communiter tamen recipitur, eamque significant Strabus verbis hic ab auctore nostro allegatis, et venerabilis Beda initio Hexameron et Magist. Sentent. et omnes scholastici.

incorporea non dependet à corpore secundùm suum esse; et per consequens neque secundùm suum fieri. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Præterea, Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. III, cap. 10) quòd angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in cœlo empyreo.

3. Præterea, cœlum empyreum dicitur esse cœlum supremum. Si igitur angeli creati fuissent in cœlo empyreo, non convenisset eis in superius cœlum ascendere. Quod est contra id quod ex persona angeli peccantis dicitur (Is. XIV, 13) : *Ascendam in cœlum* (1).

Sed *contra* est, quod super illud *In principio creavit Deus cœlum et terram* dicit Strabus : « Cœlum non visibile firmamentum hìc appellat, sed empyreum (id est, igneum vel intellectuale), quod non ab ardore, sed à splendore dicitur; quod statim factum angelis est repletum. »

CONCLUSIO. — **Angelos, velut nobiliores universi partes, decuit in supremo loco et cœlo empyreo creari.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quòd ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturæ corporali præsident. Unde conveniens fuit quòd angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturæ corporeæ præsidentes; sive id dicatur cœlum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus (2) dicit quòd « supremum cœlum est cœlum angelorum; » super illud (Deuteron. X, 14) : *Domini Dei tui est cœlum, et cœlum cœli.* (Refert. ex glos. ord. sup. hunc text.)

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes à corpore secundùm suum esse, vel secundùm suum fieri ; potuisset enim Deus angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quòd suâ virtute corpora contingunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus fortè per supremam partem aeris intelligit supremam partem cœli, cum quo aer quamdam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Unde loquitur non de omnibus angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundùm quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quòd superiores angeli habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati ; alii verò, habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd loquitur ibi non de cœlo aliquo corporeo, sed de cœlo sanctæ Trinitatis ; in quod angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari ; ut infra patebit (quæst. LXIII, art. 3).

(1) Ut Ecclesia solet usurpare. Quamvis alio item sensu de rege Babylonis explicet Hieronymus.

(2) Quidam, ait Isidorus, dicunt tres esse cœlos, aereum, æthereum et sidereum. Nonnulli septem : primum, aereum ; secundum, æthereum; tertium, olympium ; quartum, igneum ; quintum, firmamentum; sextum, aqueum ; septimum, angelorum.

# QUÆSTIO LXII.

## DE PERFECTIONE ANGELORUM IN ESSE GRATIÆ, ET GLORIÆ, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter investigandum est quomodò angeli facti sunt in esse gratiæ, vel gloriæ. — Et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm angeli fuerint in sua creatione beati. — 2° Utrùm indiguerint gratiâ ad hoc quòd ad Deum converterentur. — 3° Utrùm fuerint creati in gratia. — 4° Utrùm suam beatitudinem meruerint. — 5° Utrùm statim post meritum beatitudinem adepti fuerint. — 6. Utrùm gratiam et gloriam secundùm capacitatem suorum naturalium receperint. — 7° Utrùm post consecutionem gloriæ remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis. — 8° Utrùm postmodùm potuerint peccare. — 9° Utrùm post adeptionem gloriæ potuerint proficere.

### ARTICULUS I. — UTRUM ANGELI FUERINT IN SUA CREATIONE BEATI (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 4, art. 1, et quodl. IX, quæst. IV, art. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli fuerint creati beati. Dicitur enim (De eccl. dogm. cap. 59) quòd « angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non naturâ possident bonum quod habent. » Sunt ergo angeli creati in beatitudine.

2. Præterea, natura angelica est nobilior quàm corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata, et perfecta (2); nec informitas præcessit in ea formationem tempore, sed naturâ tantùm; ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. I, cap. 15). Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed ejus formatio et perfectio est per beatitudinem, secundùm quòd fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. Præterea, secundùm Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. IV, cap. 34, et lib. V, cap. 5), ea quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; et sic oportet quòd statim à principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundùm ejus expositionem, mane fuit cognitio angelica secundùm quam cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Sed angeli sunt beati per hoc quòd Verbum vident. Ergo statim à principio suæ creationis angeli fuerunt beati.

Sed *contra*. De ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono; quod casus quorumdam ostendit. Non ergo angeli in sua creatione fuerunt beati.

CONCLUSIO.— Angeli fuerunt à Deo creati beati beatitudine naturali; non autem beatitudine supernaturali, quæ in visione divinæ essentiæ consistit.

Respondeo dicendum quòd nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ; et inde est quòd naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est duplex. Una quidem quam potest assequi virtute suæ naturæ (3); et hæc quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, quâ optimum intelligibile, quod est Deus,

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas hæresim begardorum dicentium quòd omnis intellectualis natura est in seipsa naturaliter beata.

(2) Id est accepit esse quod per creationem intelligitur; distinctionem ab aliis, quod per formationem; et propriæ conditionis ornatum ac dispositionem, quod significat perfectio.

(3) Beatitudo illa est naturalis, et fatentur omnes theologi angelos in hac beatitudine fuisse creatos.

contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed supra hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, quà *videbimus Deum sicuti est*. Quod quidem est supra cujuslibet intellectùs creati naturam, ut supra ostensum est (quæst. XII, art. 4, et quæst. XIII, art. 1). Sic igitur dicendum est quòd quantùm ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus: quia perfectionem hujusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest, propter suæ naturæ dignitatem, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 3 et 4). Sed ultimam beatitudinem (1), quæ facultatem naturæ excedit, angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt; quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis. Et ideo non statim eam à principio debuerunt habere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali, quam angelus habuit in statu innocentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionem, ad quam per suam operationem perducitur. Unde, secundùm Augustinum (De Gen. ad litt. lib. V, cap. 4 et 23, et lib. VIII, cap. 3), germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terræ. Et similiter creatura angelica in principio suæ creationis habuit perfectionem suæ naturæ; non autem perfectionem (2) ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad *tertium* dicendum, quòd angelus duplicem habet Verbi cognitionem; unam naturalem, et aliam gloriæ: naturalem quidem, quâ cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem: cognitionem verò gloriæ, quâ cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utrâque cognoscit angelus res in Verbo; sed naturali quidem cognitione, imperfectè; cognitione verò gloriæ, perfectè. Prima ergo cognitio rerum in Verbo adfuit angelo à principio suæ creationis: secunda verò non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et hæc propriè dicitur cognitio matutina (3).

## ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS INDIGUERIT GRATIA AD HOC QUOD CONVERTERETUR IN DEUM (4).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 2, et dist. 28, art. 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 72, ut et 1 2, quæst. CIX, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non indiguerit gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter possumus, gratiâ non indigemus. Sed naturaliter angelus convertitur in Deum; quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet (quæst. LX, art. 4). Ergo angelus non indiguit gratiâ ad hoc quod converteretur in Deum.

2. Præterea, ad ea tantùm videmur indigere auxilio quæ sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile angelo; cùm nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quòd converteretur in Deum.

(1) Illa beatitudo est supernaturalis et in hac non fuerunt creati angeli; quia hæc eis non inest ex natura, sed est naturæ finis.

(2) Id est perfectionem supernaturalem.

(3) Minus propriè illa vocatur matutina quâ cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem. Hæc enim tantùm differt ab errore vel ignorantia, ut in ejus comparatione, dies dicatur, teste Augustino (De gen. lib. IV, cap 23).

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim pelagianorum dicentium gratiam non esse necessariam, sed tantùm utilem ut quis salutem faciliùs operari possit; quod his verbis Apostoli contrarium est (II. Cor. III): *Non sumus sufficientes à nobis quasi ex nobis cogitari aliquid*. Hæresis illa fuit profligata à conciliis Arausicano (can. III et VI) et Milevitano (can. IV) et Tridentino (sess. VI, can. 1).

3. Præterea, converti ad Deum est se ad gratiam præparare. Unde (Zach. I, 3) dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Sed nos non indigemus gratiâ ad hoc quòd nos ad gratiam præparemus; quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratiâ angelus ad hoc quòd converteretur in Deum.

Sed *contra.* Per conversionem ad Deum angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum, sequeretur quòd non indigeret gratiâ ad habendam vitam æternam. Quod est contra illud Apostoli (Rom. VI, 23): *Gratia Dei, vita æterna.*

CONCLUSIO. — Non potuit angelus in Deum converti nisi divinæ gratiæ auxilio.

Respondeo dicendum quòd angeli indiguerunt gratiâ (1) ad hoc quòd converterentur in Deum, prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superiùs dictum est (quæst. LX, art. 2), naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundùm naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta. Sicut patet quòd ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, et ad generandum ignem; sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis: unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundùm quòd movetur, ut instrumentum, ab anima nutritiva. Ostensum est autem supra (quæst. XII, art. 4 et 5), cùm de Dei cognitione ageretur, quòd videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit, est supra naturam cujuslibet intellectûs creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota à supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum est quòd angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suæ essentiæ visionem (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd difficile est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo, quia transcendit potentiam secundùm suum naturalem ordinem; et tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile. Si autem nullo modo, dicitur impossibile; sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundùm ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adjunctum: sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ; quia anima, quantùm est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hac operatione propter corporis gravitatem. Unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile, et quia est supra naturam (3), et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed angelo est difficile propter hoc solùm quòd est supernaturale.

Ad *tertium* dicendum, quòd quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conversio in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem

(1) Gratia hic sumitur communiter pro gratuito dono Dei; gratuitum autem dicitur, quod non debetur naturæ, sed gratis datur.

(2) Id est inquantum est objectum supernaturale beatitudinis.

(3) Natura humana, ait concilium Arausicanum, etiamsi in illa integritate maneret, in qua condita est, nullo modo seipsum, creatore suo non adjuvante, servaret.

per dilectionem perfectam (1), quæ est creaturæ jam Deo fruentis; et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est, quæ est meritum beatitudinis; et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. Tertia conversio est per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam; et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis; secundùm illud (Thren. ult. 21): *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur* (2). Unde patet quòd non est procedere in infinitum.

## ARTICULUS III. — UTRUM ANGELI SINT CREATI IN GRATIA (3).

De his etiam in 2 2, quæst. v, art. 4, et Sent. ii, dist. 4, art. 3, et dist. 5, quæst. ii, art, 2, et quodl. ix, quæst. iv, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. ii, cap. 8) quòd « angelica natura primò erat informiter creata, et *cœlum* dicta. Postmodum verò formata est, et *lux* appellata. » Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

2. Præterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset, nullus angelus fuisset à Deo aversus.

3. Præterea, gratia medium est inter naturam et gloriam (4). Sed angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quòd nec etiam creati sunt in gratia; sed primò in natura tantùm, postea autem adepti sunt gratiam, et ultimò facti sunt beati.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xii, cap. 9): « Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam? »

CONCLUSIO. — Probabilius est angelos in gratia fuisse creatos quàm sine gratia.

Respondeo dicendum quòd quamvis super hoc sint diversæ opiniones; quibusdam dicentibus quòd creati sunt angeli in naturalibus tantùm; aliis verò quòd sunt creati in gratia: hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est (5), quòd fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quòd omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ creata à Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundùm quasdam seminales rationes; ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. viii, cap. 3), sicut arbores, et animalia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quòd gratia gratum faciens, hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem; unde (I. Joan. iii) gratia *semen Dei* nominatur. Sicut igitur secundùm opinionem Augustini ponitur quòd statim in prima creatione corporalis creaturæ, inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim à principio sunt angeli creati in gratia.

(1) Perfectione absolutâ, non sicut nunc haberi potest quoad id quod est nihil omnino velle dilectioni Dei contrarium, sed quoad actualem et nunquam interruptam adhæsionem, etc.

(2) Ut etiam in concilio Tridentino usurpatur ad eum sensum, ubi supra.

(3) Certum est omnes angelos habuisse gratiam justificantem priusquam perveniant ad terminum beatitudinis vel supplicii. Sed controvertitur utrùm in hoc statu gratiæ ac proindè in justitia et sanctitate fuerint creati. Affirmat B. Thomas et cum eo Durandus, Major, Cajetanus, Bannesius, Vasquez, Tannerus, Granadus et communiter alii theologi.

(4) Non in eodem genere tamen; quia gratia est aliquid supernaturale sicut gloria, et ad eumdem cum gloria ordinem sicut quoddam illius initium pertinet.

(5) Ita sentiunt Basilius (Ps. xxxii et Ep. 141), Gregorius Nazianzenus (Orat. xxxviii), Augustinus (De civ. Dei, lib. xii, cap. 9), Hieronymus (sup. cap. 3), Theodoret. (Lib. de Dei cultu), Prosper. (De vit. contempl. lib. i, cap. 3), Damascenus (De orth. fid. lib. ii, cap. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd informitas illa angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriæ, et sic præcessit tempore informitas formationem; vel per comparationem ad formationem gratiæ, et sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ; sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit (Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 15).

Ad *secundum* dicendum, quòd omnis forma inclinat suum subjectum secundùm modum naturæ ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est ut liberè feratur in ea quæ vult. Et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest eâ non uti, et peccare.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura; quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adjutæ. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia *non est ex operibus*, sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

**ARTICULUS IV.** — UTRUM ANGELUS BEATUS SUAM BEATITUDINEM MERUERIT (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 2, et quodl. IX, quæst. IV, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actûs meritorii. Sed nullam difficultatem angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Præterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit angelo quòd converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Præterea, si angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante; quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum : nec etiam post; quia sic etiam modò mereretur. Quod videtur esse falsum; quia sic minor angelus merendo ad superioris angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gloriæ; quod est inconveniens. Non ergo angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed *contra*. (Apoc. XXI, 17) dicitur, quòd mensura angeli in illa cœlesti Hierusalem est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest, nisi per meritum. Ergo neque angelus.

CONCLUSIO. — Cùm solus Deus sit naturaliter ab æterno beatus, oportuit angelos fuisse à Deo in gratia creatos, ut suam supernaturalem beatitudinem mererentur.

Respondeo dicendum quòd soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse et beatum esse. Cujuslibet autem creaturæ esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quæ quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis patet (art. 1 et 2, et quæst. XII, art. 4 et 5). Unde relinquitur quòd tam homo quàm angelus suam beatitudinem meruerint. Et si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quòd suam beatitudinem meruerit; et similiter si quis diceret quòd qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam. Si verò gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet

(1) Theologi communiter sentiunt angelos suam beatitudinem supernaturalem meruisse, sed de modo quo illam meruerunt inter se disputant.

dicere quòd beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam. Quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, et est præmium virtutis (1), ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 9). Vel oportet dicere quòd angeli merentur beatitudinem per ea quæ jam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt; quod tamen est contra rationem meriti. Nam meritum habet rationem viæ ad finem. Ei autem qui jam est in termino, non convenit moveri ad terminum ; et sic nullus meretur quod jam habet (2). Vel oportet dicere quòd unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius ; et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conveniens ; quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti. Unde actus non potest esse meritorius secundùm quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratiâ informatus. Non autem simul potest informari gratiâ imperfectâ, quæ est principium merendi ; et gratiâ perfectâ, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quòd simul fruatur, et suam fruitionem mereatur (3). Et ideo meliùs dicendum est quòd gratiam habuit angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd difficultas bene operandi non est in angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quòd opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd conversione naturali angelus non meruit beatitudinem : sed conversione charitatis, quæ est per gratiam.

Ad *tertium* patet responsio ex dictis.

**ARTICULUS V.** — UTRUM ANGELUS STATIM POST UNUM ACTUM MERITI BEATITUDINEM HABUERIT (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari quàm angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum. Ergo neque angelus.

2. Præterea, angelus statim in principio suæ creationis et in instanti actum aliquem habere potuit ; cùm etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moveri incipiant. Et si motus corporis in instanti esse posset, sicut operatio intellectûs et voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo angelus per unum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Præterea, inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multùm distat à statu naturæ eorum. Medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quòd per multa merita angelus ad beatitudinem perveniret.

Sed *contra*. Anima hominis et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur ; unde sanctis promittitur æqualitas angelorum. Sed anima à corpore separata, sih abeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et angelus. Sed

(1) Hinc rejicitur error eorum qui volunt angelos beatitudinem non meruisse.

(2) Hinc excluditur opinio eorum qui contendunt eos per actus subsequentes meruisse.

(3) Non meruerunt ergo per actus beatitudinem ipsam simul tempore concomitantes, ac proindè meruerunt per opera tempore beatitudinem præcedentia.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas ex abundanti hæresim *Niscetæ* cujusdam dicentis quòd angeli ante Christi resurrectionem non fueruut stabiles in gratia, neque divinam essentiam viderunt.

statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cùm in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

CONCLUSIO.—Angelus post primum charitatis actum, beatitudinem consecutus est.

Respondeo dicendum quòd angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cujus ratio est, quia gratia perficit naturam secundùm modum naturæ; sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundùm modum ejus. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ, quòd naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat; sicut supra ostensum est (art. 1 huj. quæst. et quæst. LVIII, art. 3 et 4). Sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem; ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta (1). Meritum autem beatitudinis non solùm in angelo, sed etiam in homine, esse potest per unicum actum; quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. Unde reliquitur quòd statim post unum actum charitate informatum angelus beatus fuit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo secundùm suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quàm angelo.

Ad *secundum* dicendum, quòd angelus est supra tempus rerum corporalium. Unde instantia diversa in his quæ ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundùm successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fruitio; cùm unus sit gratiæ imperfectæ, et alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quòd oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

Ad *tertium* dicendum, quòd de natura angeli est quòd statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius, qui eâ ratione medium dici potest, quia secundùm ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

## ARTICULUS VI. — UTRUM ANGELI SINT CONSECUTI GRATIAM ET GLORIAM SECUNDUM QUANTITATEM SUORUM NATURALIUM (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundùm quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. Præterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quàm natura; quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia *non est ex operibus*, ut dicitur (Rom. XI). Multò igitur minùs quantitas gratiæ in angelis est secundùm quantitatem naturalium.

3. Præterea, homo et angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundùm gradum naturalium. Ergo nec angelo.

Sed *contra* est, quod Magister sentent. dicit (lib. II, dist. 3, part. 2) quòd

(1) Illa nimirum plena et perfecta beatitudo quæ in aperta, immobili et perpetua Dei visione consistit, quamvis alia imperfecta et instabilis et inchoata tantùm propter gratiam quam in creatione acceperant, in eis priùs ac in ipsis etiam dæmonibus pariter extitisse dicatur.

(2) In hoc articulo docet B. Thomas quòd in distributione donorum gratiæ Deus servare voluerit (gratuitò tamen) proportionem inter dona naturalia et supernaturalia, ita ut perfectioribus gratiam uberiorem, minus perfectis minorem dederit. Sed illa doctrina non sic est accipienda, quasi naturalis angelorum perfectio fuerit dispositio ad gratiam; aut quòd gratiam vel gloriam aliquo modo meruerint per vires naturæ; utraque enim ad Pelagii hæresim pertinent.

« angeli qui naturâ magis subtiles, et sapientiâ ampliùs perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt. »

CONCLUSIO. — Consecuti sunt angeli gratiam et gloriam secundùm naturalium virium quantitatem; ita quòd meliores et excellentiores majorem gratiam et gloriam consequerentur.

Respondeo dicendum quòd rationabile est quòd secundùm gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum, et perfectio beatitudinis. Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primò quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est à Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ et gloriæ ordinari videntur : ut putà si ædificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quòd aliquos pulchriùs et decentiùs aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domûs ordinare. Sic igitur videtur quòd Deus angelos, quos altioris naturæ fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit. Secundò apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediat, aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Quando autem non est aliquid quod retardet, aut impediat, natura secundùm totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quòd angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortiùs et efficaciùs ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit; quia secundùm intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quòd angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa; sed natura est immediatè à Deo. Unde magis videtur quòd gratia detur secundùm gradum naturæ quàm ex operibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd diversitas naturalium aliter est in angelis, qui differunt specie (2), et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundùm speciem est propter formam. Sed differentia secundùm numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

## ARTICULUS VII. — UTRUM IN ANGELIS BEATIS REMANEAT COGNITIO ET DILECTIO NATURALIS (3).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia, ut dicitur (I. Cor. XIII, 10): *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatæ. Ergo, adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Præterea, ubi unum sufficit, aliud superfluè existit. Sed sufficit in angelis beatis cognitio et dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset quòd remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

(1) Hæc sententia D. Thomæ non est certa, sed quoniam cæteri doctores scholastici ferè unanimiter idem sentiunt, valdè probabilis habenda est.

(2) Ut dictum est (quæst. L, art. 4).

(3) In hoc articulo D. Thomas docet in angelis beatis simul cum beatitudine cognitionem et dilectionem remanere ex illo generali principio quòd gratia non tollat naturam, sed eam perficiat.

3. Præterea, eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatæ. Felicitas enim non est secundùm habitum, sed secundùm actum; ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 8). Ergo nunquam in angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

Sed *contra*. Quamdiu manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cùm sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

CONCLUSIO. — Remanet in angelis beatis naturalis cognitio et dilectio.

Respondeo dicendum quòd in angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum adinvicem, ita se habent et operationes ipsæ. Manifestum est autem quòd natura ad beatitudinem comparatur, sicut primum ad secundum; quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quòd natura salvetur in beatitudine; et similiter oportet quòd in actu beatitudinis salvetur actus naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei; sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ, et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ. Nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media; sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum (1). Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriæ, et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt. Sed ad hoc quòd sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ; quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

Ad *tertium* dicendum, quòd duæ operationes non possunt esse simul unius potentiæ, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in angelo esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriæ.

## ARTICULUS VIII. — UTRUM ANGELUS BEATUS PECCARE POSSIT (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 7, quæst. I, art. 1 et 2, ut et dist. 23, quæst. I, art. 1 ad 1, et art. 2 ad 2, et Job, IV.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est (art. præc.). Sed de ratione naturæ creatæ est quòd possit deficere. Ergo angelus beatus potest peccare.

2. Præterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit (Met. lib. IV, text. 3). Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

(1) Non sic tamen ut opinio quæ per medium probabile acquiri solet, simul cum scientia stare possit quæ per medium demonstrativum acquiritur; quia non tantùm diversitas medii opinionem et scientiam constituit, sed præcipuè incertitudo et certitudo tam ex parte subjecti quàm ex parte objecti, ut ex professo (I 2, quæst. LXVII, art. 5).

(2) Origenes graviter erravit beatitudinis æternitatem negando. Inter recentiores hunc errorem renovavit Calvinus dicens quòd angeli beati possunt peccare, sive illi peccato beatitudinem amittant, sive non; quod damnat Scriptura sacra in multis locis (Vid. Apoc. XIII): *Non intrabit*, etc. (Ps. C): *Non habitabit*. (Ps. CXI): *In memoria æterna*. (Sap. III): *Justorum animæ*, etc.

3. Præterea, ad libertatem arbitrii pertinet quòd homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. XI, cap. 7), quòd illa natura quæ peccare non potest, in sanctis angelis est. Ergo sancti angeli peccare non possunt.

CONCLUSIO. — Cùm non possit angelus beatus quidquam velle vel agere, nisi Deum attendens, qui est ipsa bonitas, non potest aliquo pacto peccare.

Respondeo dicendum quòd angeli beati peccare non possunt. Cujus ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit quòd per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quòd aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum; vel quòd velit divertere à bono, inquantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum; sic autem volens, vel agens, non potest peccare. Unde angelus beatus, nullo modo peccare potest (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum creatum in se consideratum deficere potest (2). Sed ex conjunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est conjunctio beatitudinis, adipiscitur quòd peccare non possit, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non ordinantur naturaliter; sed quantùm ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis; et similiter voluntas non potest non adhærere bono inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur angeli se habet ad opposita, quantùm ad multa facienda vel non facienda; sed quantùm ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundùm ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant, quod sine peccato est.

Ad *tertium* dicendum, quòd liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quòd ad virtutem intellectùs pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit, secundùm principia data. Sed quòd in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quòd liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus. Sed quòd eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quàm in nobis qui peccare possumus.

**ARTICULUS IX.** — UTRUM ANGELI BEATI IN BEATITUDINE POSSINT PROFICERE (3).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli beati in beatitudine

(1) Juxta mentem D. Thomæ angelorum beatorum impeccabilitas non est tantùm ab extrinseco, ut quidam existimaverunt, scilicet vel à divina assistentia, vel à Dei decreto quo statuit non cooperari cum illis ad actum peccati, sed ab intrinseco, ex natura nimirum ipsius beatitudinis quæ in divina visione consistit.

(2) Angeli ex natura sua sunt peccabiles, et ita fuerunt in statu priori antequam beatitudinem adepti essent; et ita intelligenda sunt ea quæ ex Patribus contra nostram doctrinam objici possunt.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè gradus beatitudinis vocari mansiones (Joan. XIV) : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt;* mansio enim dicitur à manendo, et consequenter per hoc innuitur quòd in patria habent gradus beatitudinis sic determinatos ut perpetuò maneant in ipsis.

proficere possint. Charitas enim est principium merendi. Sed in angelis est perfecta charitas. Ergo angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, crescit et præmium beatitudinis. Ergo angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Præterea, Augustinus dicit (De doctrin. christ. lib. I. cap. 32): « Deus utitur nobis ad nostram utilitatem et ad suam bonitatem, » et similiter angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus; cùm sint *administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*, ut dicitur (Hebr. I, 14). Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quòd angeli beati et mereri et in beatitudine proficere possunt.

3. Præterea, ad imperfectionem pertinet, quòd ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed angeli non sunt in summo. Si ergo ad majus proficere non possunt, videtur quòd in eis sit imperfectio et defectus; quod est inconveniens.

Sed *contra* est, quòd mereri et proficere pertinent ad statum vitæ. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere (1).

CONCLUSIO. — **Cùm angeli moveantur à Deo in beatitudinem, non valent ampliùs in ea proficere.**

Respondeo dicendum quòd in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod intendit perducere mobile. Intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quòd, cùm creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet (art. 1 huj. quæst.), indiget ut ad beatitudinem à Deo moveatur. Oportet igitur quòd sit aliquid determinatum ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur, sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divina visione quantùm ad ipsum quod videtur; quia summa veritas ab omnibus beatis secundùm diversos gradus conspicitur. Sed quantùm ad modum visionis præfigitur diversimodè terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quòd sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio. Hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet (quæst. XII, art. 7, et quæst. XIV, art. 3). Sed cùm infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ verò efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, vel clariùs vel minùs clarè. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei. Unde, consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd mereri est ejus quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solùm patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis; sicut homo meditando acquirit scientiam. Si verò finis non sit in potestate ejus, sed ab alio expectetur, ope-

(1) Hæc sententia communiter accipitur contra Magistrum Sententiarum, qui sicut angeli proficiunt in cognitione quorumdam mysteriorum, ita existimavit in beatitudine proficere.

ratio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde charitatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri; charitatis autem perfectæ non est mereri, sed potiùs præmio frui. Sicut et in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiva habitûs; quæ verò est ex habitu jam acquisito, est operatio jam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmii.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo sicut quod est via ad finem; et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum; et hoc modo ministeria angelorum sunt utilia angelis beatis, inquantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum (1). Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, inquantum est perfectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantùm ad seipsum secundùm prædestinationem divinam. Potest tamen augeri angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur; secundùm illud (Luc. xv, 10) : *Gaudium est angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente.* Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet (2); quod quidem augeri potest usque ad diem judicii. Unde quidam dicunt quòd quantùm ad præmium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quòd nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor; ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis quàm illud mereantur.

# QUÆSTIO LXIII.

## DE ANGELORUM MALITIA QUOAD CULPAM, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est quomodò angeli facti sunt mali. Et primò quantùm ad malum culpæ. Secundò, quantùm ad malum pœnæ. — Circa primum quæruntur novem : 1° Utrùm malum culpæ in angelis esse possit.— 2° Cujusmodi peccata in eis esse possunt. — 3° Quid appetendo angelus peccavit. — 4° Supposito quòd aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt mali, utrùm aliqui naturaliter sint mali. — 5° Supposito quòd non, utrùm aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis. — 6° Supposito quòd non, utrùm aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum. — 7° Utrùm supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes angelos summus. — 8° Utrùm peccatum primi angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi. — 9° Utrùm tot ceciderint quot remanserunt.

### ARTICULUS I. — UTRUM MALUM CULPÆ POSSIT ESSE IN ANGELIS (3).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXIX, art. 4, et Sent. II, dist. 3, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib III, cap. 108, 109, 110, et Opusc. XV, cap. 18 et 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum culpæ in angelis esse

(1) Non primariæ tamen, essentialis, et intrinsecæ quæ in beatifica Dei visione consistit, sed solummodo secundariæ, accidentalis, extrinsecæ. Unde non simpliciter vocat partem, sed *quamdam partem.*

(2) Juxta maximam partem theologorum gloria accidentalis beatorum augetur. Hinc Innocentius III (De celebr. miss. cap. *Cum Martha*) dicit : *Licèt plerique repetant non indignum sanctorum gloriam usque ad judicium augmentari et ideò Ecclesiam interim sane posse augmentum glorificationis eorum optare.* Distinctio illa gloriæ essentialis et accidentalis utilis est, ut Scriptura sacra et Patrum varia loca rectè interpretentur.

(3) Fide certum est malum culpæ posse esse in angelis, si in sua natura considerantur, ut patet ex Scriptura sacra (Job, IV) : *In angelis suis reperit pravitatem.* (Jer. III): *Diabolus est mendax et pater ejus.* (II. Pet. II) : *Deus angelis peccantibus non pepercit.* (Matth. XXV) : *Ite, maledicti, in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus.*

non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia; ut dicitur (Met. lib. IX, text. 19). Subjectum enim privationis est ens in potentia. Sed angeli, cùm sint formæ subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ.

2. Præterea, angeli sunt digniores quàm corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt. Ergo neque in angelis.

3. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est angelis quòd moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo angeli peccare non possunt.

4. Præterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed angelis non potest esse apparens bonum quod non sit verum bonum; quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo angeli non possunt appetere nisi id quod est verè bonum. Sed nullus appetendo id quod est verè bonum, peccat. Ergo angelus appetendo non peccat.

Sed *contra* est, quod dicitur (Job, IV, 18) : *In angelis suis reperit pravitatem.*

CONCLUSIO. — Quævis creatura rationalis in puris naturalibus constituta errare ac peccare potest. Deus verò nec errare, neque peccare potest; cùm solus sui actûs regula sit.

Respondeo dicendum quòd tam angelus quàm quæcumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicumque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit (1), hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quàm declinare à rectitudine actûs, quam debet habere; sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum à rectitudine declinare non contingit, cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi rectè lignum incidere. Sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actûs, quia non ordinatur ad superiorem finem. Omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundùm quòd regulatur à voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundùm voluntatem superioris, ut voluntas militis secundùm voluntatem ducis exercitûs. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundùm ordinem suæ naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in angelis non est potentia ad esse naturale; est tamen in eis potentia secundùm intellectivam partem, ad hoc quòd convertantur in hoc, vel in illud. Et quantùm ad hoc potest in eis esse malum.

Ad *secundum* dicendum, quòd corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum; ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrii, secundùm quam contingit in eis esse malum.

(1) Ita sentiunt Bannesius, Cumel, Nazarius, Suarez, Vasquez, Scotus, et hæc est sententia communis sanctorum Patrum.

Ad *tertium* dicendum, quòd naturale est angelo quòd convertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quòd est principium naturalis esse. Sed quòd convertatur in ipsum, secundùm quòd est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, à quo averti potuit peccando.

Ad *quartum* dicendum, quòd peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quòd aliquod malum eligitur; sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundùm se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore; alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actûs, quasi aliquod bonum ad nunc agendum propter inclinationem passionis, aut habitûs, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat (1). Hoc autem modo, in angelo peccatum esse non potuit; quia nec in angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet (quæst. LIX, art. 4); nec iterùm primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundùm se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ, aut regulæ; ita quòd defectus inducens peccatum, sit solùm ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem, non ex parte rei electæ; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam (2), sed absentiam solùm considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinæ voluntatis (3).

## ARTICULUS II. — UTRUM IN ANGELIS POSSIT ESSE TANTUM PECCATUM SUPERBIÆ ET INVIDIÆ (4).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. I, art. 3, et dist. 22, quæst. I, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 109, et De malo, quæst. XVI, art. 2 et 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non possit esse solùm peccatum superbiæ et invidiæ. In quemcumque enim cadit delectatio alicujus peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscœnitatibus carnalium peccatorum; ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 3 à med.). Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia, et avaritia, et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solùm superbia et invidia in angelis esse potest, sed etiam acedia et avaritia.

3. Præterea, secundùm Gregorium (Moral. lib. XXXI, cap. 17), ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Positâ autem causâ, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 3), quòd

(1) Sic peccator cognoscit adulterium esse peccatum et tamen illud committit.

(2) Non præexigit ignorantiam quâ malum æstimetur bonum, sed præexigit illam ignorantiam quâ quis non actu considerat ea quæ posset ac deberet considerare, et illa ignorantia est intelligentiæ defectus.

(3) Sic voluntas angeli appetiit aliquid quod secundùm se erat bonum, scilicet suam excellentiam perfectionemque, sed non appetiit cum debito ordine ad regulam divinam, quia non sic, ut se suamque excellentiam divinæ voluntati subjiceret, ac in Deum, tanquam in auctorem et finem, referret.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas de diabolo rectè esse dictum (Job, XLI) : *Ipse est rex super omnes filios superbiæ.* (Sap. II) : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.*

« diabolus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi; est tamen superbus et invidus. »

CONCLUSIO. — Quævis peccata in angelis esse possunt secundùm reatum; secundùm affectum autem primum peccatum aliud esse non potuit quàm superbia; quod consequi potuit in illis aliquod invidiæ peccatum.

Respondeo dicendum quòd peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter. Uno modo secundùm reatum; alio modo secundùm affectum (1). 1° Secundùm reatum quidem omnia peccata in dæmonibus esse contingit; quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. 2° Secundùm affectum verò, illa solùm peccata in malis angelis esse possunt, ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori; sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt. Nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodammodo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quòd in tali affectu superioris regula non servatur. Et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quàm superbia (2). Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est quòd affectus tendat in aliquid appetendum, et quòd renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem; quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiæ consecutum est in angelo peccante malum invidiæ; secundùm quòd de bono hominis doluit, et etiam de excellentia divina, secundùm quòd eâ Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dæmones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales. Sed hoc totum ex invidia procedit, quòd in peccatis hominum quibuscumque delectantur, inquantum sunt impedimenta humani boni.

Ad *secundum* dicendum, quòd avaritia, secundùm quòd est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in usum vitæ humanæ, quæcumque pecuniâ æstimari possunt. Et ad ista non afficiuntur dæmones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia propriè sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quæ est in dæmonibus. Ira verò cum quadam passione est, sicut et concupiscentia; unde ipsa in dæmonibus esse non potest, nisi metaphoricè. Acedia verò est quædam tristitia quà homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quòd sola superbia et invidia sunt purè spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt; ita tamen quòd invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad *tertium* dicendum, quòd sub superbia et invidia, prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur (3).

(1) Peccata sunt in aliquo secundùm affectum, cùm peccatis ita afficitur ut actu proprio illa committat. Sunt in eo secundùm reatum, quandò illi imputantur, veluti dum quispiam malum alteri suadet.

(2) Communiter accipitur primum diaboli peccatum fuisse superbiam; id enim Scripturæ et Patres affirmant.

(3) Propterea possunt etiam in dæmonibus esse peccata idololatriæ, infidelitatis, blasphemiæ,

## ARTICULUS III. — UTRUM DIABOLUS APPETIERIT ESSE UT DEUS (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 4, quæst. I, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu; cùm bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem. In solo autem hujusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione. Implicat enim contradictionem; quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea, illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo angelus appetiit esse ut Deus non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quòd in hoc non peccaverit.

3. Præterea, angelus in majori plenitudine sapientiæ conditus est quàm homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis angelo, nedum Deo; quia « electio non est nisi possibilium, » de quibus est consilium. Ergo multò minùs peccavit angelus appetendo esse ut Deus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Is. XIV, 13) ex persona diaboli : *Ascendam in cœlum, et ero similis Altissimo.* Et Augustinus dicit (de Quæstionibus Veter. Testam. quæst. CXIII) quòd « elatione inflatus voluit dici Deus. »

CONCLUSIO. — Peccavit angelus appetendo esse ut Deus, non quidem per æqualitatem, sed appetendo ut ultimum finem, quod virtute suæ naturæ consequi poterat; aut appetendo assequi beatitudinem propriis viribus absque divinæ gratiæ auxilio.

Respondeo dicendum quòd angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter : uno modo, per æquiparantiam; alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus; quia scivit hoc esse impossibile, naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus, vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile; sicut in nobis interdum accidit (2). Et dato quòd esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse; quod non conservaretur si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum; sicut asinus non appetit esse equus; quia si transferretur in gradum superioris naturæ, jam ipsa non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur; quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantùm ad aliqua accidentalia quæ possunt crescere absque corruptione subjecti, æstimatur quòd possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quòd Deus excedit angelum, non secundùm aliqua accidentalia, sed secundùm gradum naturæ; et etiam unus angelus alium. Unde impossibile est quòd unus angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quòd appetat esse æqualis Deo. — Appetere autem esse ut

inobedientiæ, idque non modo secundùm reatum, sed etiam formaliter et secundùm affectum.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò intelligenda sint hæc verba quæ dicit (Is. XIV) ex persona diaboli · *Ascendam in cœlum, et ero similis Altissimo.* Item illud Ezech. XXVIII exprobrantis peccatum diabolo : *Elevatum est cor tuum, et dixisti : Deus ego sum.*

(2) Augustinus, in Ps. LXVIII et tract. XVII; Gregorius (Mor. lib. XXXIV, cap. 15); Isidorus (De summo bono, lib. I, cap. 12); Bernardus (Serm. I sup. cap. 6); ita, aliique sancti Patres tradunt diabolum appetiisse absolutam Dei æqualitatem. Ut eorum sententia cum doctrina B. Thomæ conciliet, Sylvius observat B. Thomam loqui tantùm de primo peccati ejus principio, dum Patres de peccato ipsius consummato id affirmant.

Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo quantùm ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantùm ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat; dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam à Deo habeat. Si quis autem appeteret secundùm justitiam esse similis Deo, quasi propriâ virtute, et non ex virtute Dei, peccaret. Alio verò modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantùm ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare cœlum et terram, quod est proprium Dei, in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantùm ad hoc quod est nulli subesse simpliciter; quia sic suum non esse appeteret, cùm nulla creatura esse possit, nisi per hoc quòd sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebitè esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. — Vel si appetiit (1) ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundùm Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi qui dicit (Lib. de casu diaboli, cap. 4) quòd « appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset. » Et hæc duo quodammodo in idem redeunt; quia secundùm utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere; quod est proprium Dei. Quia verò quod est per se, est principium et causa ejus quod est per aliud; ex hoc etiam consecutum est quòd appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perversè voluit Deo assimilari (2).

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta.

**ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUI DÆMONES SINT NATURALITER MALI (3).**

**De his etiam in Sent. II, dist. 7, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 107 usque ad 111, et De malo, quæst. XVI, art. 2.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit (De civit. Dei, lib. X, cap. 11), quòd « est quoddam genus dæmonum naturâ fallax, simulans deos, et animas defunctorum. » Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

2. Præterea, sicut angeli sunt creati à Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali; de quibus dicitur (Sap. XII, 10) : *Erat eorum malitia naturalis*. Ergo et angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. Præterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias; sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupus naturaliter est rapax. Et tamen sunt creaturæ Dei. Ergo et dæmones, licèt sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4) quòd « dæmones non sunt naturaliter mali. »

**CONCLUSIO. — Dæmones aliqui, cùm ad universale bonum inclinentur, non sunt naturaliter mali.**

(1) Prior modus magis videtur D. Thomæ menti consentaneus, quia in hoc modo posteriori assignando S. Doctor conditionaliter loquitur.

(2) Sunt qui superbiam angeli dicunt fuisse, vel quòd appetierit, unionem hypostaticam, vel quòd Christo homini inviderit eumque sibi in revelatione manifestatum adorare noluerit. Sed, ut ait Sylvius, hæc sententia neque in Scriptura, neque in Patribus fundamentum habet.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim manichæorum et priscillianistarum dicentium diabolum ex natura sua esse malum, nec posse esse bonum; quod his verbis damnatum est à papa Innocentio III (De sum. Trin. et fid. cath.) : *Diabolus et alii dæmones à Deo quidem naturâ creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.*

Respondeo dicendum quòd omne quod est, inquantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit; utpote ex principio bono existens : quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjunctum, sicut igni conjungitur hoc malum, quod est esse consumptivum aliorum. Sed bono universali nullum malum potest esse adjunctum. Si ergo aliquid sit, cujus natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum ; non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est conjunctum cuidam bono. Si verò aliquid sit cujus natura ordinetur in bonum secundùm communem boni rationem, hoc secundùm suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quòd quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est objectum voluntatis. Unde cum dæmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quòd « dæmones erant naturaliter fallaces; » dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propriâ voluntate. Porphyrius autem hâc ratione posuit dæmones esse naturâ fallaces; quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum. Et secundùm hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum; per accidens tamen, inquantum malum est conjunctum bono.

Ad *secundum* dicendum, quòd malitia aliquorum hominum potest dici naturalis; vel propter consuetudinem, quæ est altera natura; vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiscentes: non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad *tertium* dicendum, quòd animalia bruta secundùm naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus conjuncta sunt aliqua mala; sicut vulpes, ad quærendum victum sagaciter, cui adjungitur dolositas. Unde esse dolosum non est malum vulpi, cùm sit ei naturale; sicut nec esse furiosum est malum cani; sicut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4).

## ARTICULUS V. — UTRUM DIABOLUS FUERIT MALUS IN PRIMO INSTANTI SUÆ CREATIONIS PER CULPAM PROPRIÆ VOLUNTATIS (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. II, et De malo, quæst. XVI, art. 4, et Joan. VIII, lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis. Dicitur enim (Joan. VIII, 44) de diabolo : *Ille homicida erat ab initio.*

2. Præterea, secundùm Augustinum (Super Genes. ad litt. lib. I, cap. 15), informitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantùm. Per cœlum autem, quod legitur primò creatum, ut ipse dicit (lib. II, cap. 8), intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur quòd Deus dixit : *Fiat lux, et facta est lux*, intelligitur formatio ejus per conversionem ad Verbum. Simul ergo natura angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est à tenebris, per quas intelli-

(1) Circa hanc quæstionem nihil ab Ecclesia fuit definitum ac proindè omnes opiniones sunt liberæ.

guntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. Præterea, peccatum opponitur merito (1). Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni angeli. Ergo et dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

4. Præterea, natura angelica virtuosior est quàm natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit habere suam operationem; sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et angelus in primo instanti suæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cùm gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, ut sup. dictum est (quæst. LXII, art. 5). Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quòd in primo instanti non rectè operando peccaverunt.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. I, 31) : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo et dæmones aliquando fuerunt boni.

CONCLUSIO. — Angelus cùm fuerit à Deo productus, in primo instanti sui esse non peccavit, nec peccare potuit per inordinatum suæ voluntatis actum.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerint, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis; quia ex quo est factus diabolus, justitiam recusavit. Cui sententiæ, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XI, cap. 13), quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, id est manichæis, qui dicunt quòd diabolus habet naturam mali. Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit, dicitur enim sub figura Principis Babylonis de diabolo (Is. XIV, 12) : *Quomodo cecidisti, Lucifer, qui manè oriebaris?* et (Ezech. XXVIII, 13) : *In deliciis paradisi Dei fuisti*, dicitur ad diabolum sub persona regis Tyrii; ideo à magistris hæc opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est. — Unde aliqui dixerunt quòd angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt. Sed hæc opinio etiam à quibusdam reprobatur, eà ratione; quia cùm duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quòd in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quòd peccatum angeli fuit operatio creatione posterior: terminus autem creationis est ipsum esse angeli; terminus verò operationis peccati est quòd sunt mali. Impossibile ergo videtur quòd in primo instanti quo angelus esse cœpit, fuerit malus. Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solùm locum in motibus temporalibus, qui successivè aguntur: sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul et in eodem instanti potest esse terminus primæ et secundæ mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna à sole, illuminatur aer à luna. Manifestum est autem quòd creatio est instantanea; et similiter motus liberi arbitrii in angelis. Non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 3). Unde nihil prohibet, simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii. Et ideo aliter dicendum est, quòd impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii.

(1) Theologicè consideratum, prout offensa Dei vel ejus legi contrarium, ut suo loco 1 2, quæst. LXXI, ostendetur.

Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente à quo habet esse (1); sicut moveri sursùm inest igni à generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiva actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod angelos in esse producit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XI, cap. 15) cùm dicitur quòd « diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati; » scilicet quia nunquam à peccato suo recessit (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd illa distinctio lucis et tenebrarum, secundùm quòd per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundùm Dei præscientiam. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XI, cap. 19) quòd « solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent, præscire casuros. »

Ad *tertium* dicendum, quòd quidquid est in merito, est à Deo. Et ideo in primo instanti suæ creationis angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd Deus non discrevit inter angelos ante aversionem quorumdam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XI, cap. 11 et 33). Et ideo omnes in gratia creati, in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudini, præcedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

## ARTICULUS VI. — UTRUM ALIQUA MORA FUERIT INTER CREATIONEM ET LAPSUM ANGELI (4).

De his etiam quodl. IX, art. 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli. Dicitur enim (Ezech. XXVIII, 14): *Ambulasti perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te.* Sed ambulatio, cùm sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et ejus lapsum.

2. Præterea, Origenes (Hom. I in Ezech.) dicit quòd « serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit. » Per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Præterea, posse peccare commune est homini et angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et ejus peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli et ejus peccatum.

(1) Notandum est B. Thomam hic loqui de natura integra. Nam cùm natura est integra, nullam habet inclinationem nisi eam quam ab auctore naturæ accipit; quandò autem natura corrupta, habet inclinationem ad malum, ab auctore naturæ non descendentem, sed ex corruptione peccati.

(2) Scotus affirmat diabolum in primo instanti creationis suæ peccare potuisse, sed B. Thomæ sententiam tuentur Bonaventura, Durandus, Richardus, Henricus et multi alii.

(3) Aliam interpretationem affert B. Thomas (De malo, quæst. XVI, art. 4 ad 1) ut ab initio sit idem quod statim post initium, quia diabolus statim post initium, vel circa initium creationis mundi peccavit.

(4) Patres qui credunt angelos antè mundum corporalem fuisse creatos, existimant angelos bonos et malos simul per quoddam tempus vixisse, sed alii D. Thomæ sententiam amplectuntur.

4. Præterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus et lapsum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. VIII, 44) de diabolo, quòd *in veritate non stetit*. Et sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XI, cap. 15), « oportet ut hoc sic accipiamus quòd in veritate fuerit, sed non permanserit. »

CONCLUSIO. — Probabilius est et sanctorum dictis magis consonum, angelum statim post primum instans suæ creationis peccasse, præcipuè si fuit in gratia creatus. Non inconvenit autem, si non fuit in gratia creatus, moram aliquam fuisse inter creationem et lapsum.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior et Sanctorum dictis magis consonans est quòd statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quòd in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus (quæst. LXII, art. 3). Cùm enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 5), si diabolus in gratia creatus, in primo instanti meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Si verò ponatur quòd angelus in gratia creatus non fuerit, vel quòd in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphoricè motus spirituales instantanei. Et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Origenes dicit quòd « serpens antiquus non à principio, nec statim supra pectus ambulavit, » propter primum instans, in quo malus non fuit (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem. Et ideo, nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine; et ideo ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd « inter quælibet duo instantia esse tempus medium » habet veritatem, inquantum tempus est continuum; ut probatur (Physic. lib. VI, text. 2). Sed tamen in angelis, qui non sunt subjecti cœlesti motui qui primò per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectùs, vel etiam affectùs. Sic igitur instans primum in angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, quæ se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem; quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi. Quidam verò in seipsis remanentes, facti sunt nox per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit (Sup. Gen. ad litt. lib. IV, cap. 24). Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti (2).

(1) Ita locutus est Origenes, quia putavit longè antea serpentem creatum esse quàm corporeæ creaturæ fierent, sed non malum fuisse nec dæmonem, nisi postquam omnia producta sunt.

(2) Via malorum angelorum tribus instantibus fuit completa : 1° meruerunt sicut boni angeli per conversionem ad Deum; 2° peccaverunt; 3° pœnam peccati contra voluntatem receperunt.

## ARTICULUS VII. — UTRUM ANGELUS SUPREMUS INTER PECCANTES FUERIT SUPREMUS INTER OMNES (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 6, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 109, et Opusc. XV, cap. 19 et ad Ephes. II, lect. et Job, XL.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim (Ezech. XXVIII, 14) : *Tu Cherub, extentus et protegens, posui te in monte sancto Dei.* Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit (De cœl. hierarch. cap. 6 et 7). Ergo angelus qui fuit supremus inter peccantes non fuit supremus inter omnes.

2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quòd ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura; quod est inconveniens.

3. Præterea, quantò aliquid magis inclinatur in aliquid, tantò minùs potest ab illo deficere. Sed angelus quantò est superior, tantò magis inclinatur in Deum. Ergo minùs potest à Deo peccando deficere. Et sic videtur quòd angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed *contra* est, quod dicit Gregorius in homil. de centum ovibus (Hom. 34 in Evang.) quòd « primus angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus angelorum prælatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit. »

CONCLUSIO. — Cùm peccatum angeli ex arbitrii libertate processerit, consonum magis est supremum angelum inter peccantes fuisse supremum inter omnes.

Respondeo dicendum quòd in peccato est duo considerare; scilicet pronitatem ad peccandum, et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in angelis pronitatem ad peccandum, minùs videtur quòd peccaverint superiores angeli quàm inferiores. Et propter hoc Damascenus (lib. II, cap. 4) dicit quòd « major eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini prælatus. » Et videtur hæc opinio consonare positioni platonicorum, quam Augustinus recitat (De civit. Dei, lib. VII, cap. 6 et 7, et lib. X, cap. 9, 10 et 11). Dicunt enim quòd omnes dii erant boni; sed dæmonum quidam boni, quidam mali, *deos* nominantes substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari superiùs, *dæmones* verò substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari inferiùs, superiores hominibus ordine naturæ. Nec est abjicienda hæc opinio tanquam à fide aliena; quia tota creatura corporalis administratur à Deo per angelos, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 4 et 5). Unde nihil prohibet dicere inferiores angelos divinitùs distributos esse ad administrandum inferiora corpora; superiores verò ad administrandum corpora superiora; supremos verò ad assistendum Deo. Et secundùm hoc Damascenus (De fid. cath. lib. II, cap. 4) dicit quòd illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus (2). In quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanserunt. Si verò consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in

Id communiter admittunt thomistæ, sed inter eos magna est contentio circa viam bonorum angelorum. Quidam volunt eam fuisse completam duobus tantùm instantibus. Ita Bannes, Joannes à S. Thoma, Serra, Contensonus; alii tribus, ita Crapreolus, Salmanticens. Gonet. Sed res illa est parvi momenti (Cf. Billuart, Dissert. IV, art. 7).

(1) Eâ de re non consentiunt Patres. Tertullianus (Cont. Marc. lib. II, cap. 10); Lactantius (Inst. lib. II, cap. 8); Gregorius (Mor. lib. IV, cap. 15); Beda (Comment. Job, ad cap. XL); Hugo Victorinus (Sum. Sent. tract. II, cap. 4); Magist. Sent. (lib. II, dist. 6) et ferè omnes scholastici D. Thomæ sententiam admittunt.

(2) Ita sentiunt quoque Gregorius Nyssenus, Cassianus (Collect. VIII, cap. 8), et propter auctoritatem eorum qui hanc sententiam propugnaverunt, non rejicienda est ista opinio ut erronea.

superioribus quàm in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum superbia, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), cujus motivum est excellentia, quæ fuit major in superioribus. Et ideo Gregorius dicit, quòd ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius ; quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Unde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur à motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni præjudicandum ; quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Cherubim interpretatur plenitudo scientiæ; Seraphim autem interpretatur ardentes, sive incendentes. Et sic patet quòd Cherubim denominatur à scientia, quæ potest esse cum mortali peccato : Seraphim verò denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubim.

Ad *secundum* dicendum, quòd divina intentio non frustratur, nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus præcognoscit, et ex utroque habet gloriam ; dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ipsa verò creatura intellectualis, dum peccat, à fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi. Sic enim creatura intellectualis instituta est à Deo, ut in ejus arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad *tertium* dicendum, quòd quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

## ARTICULUS VIII. — UTRUM PECCATUM PRIMI ANGELI FUERIT ALIIS CAUSA PECCANDI (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 6, art. 2, et dist. 34, in Exposit. litt. ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum primi angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit (De fid. orth. lib. II, cap. 4). Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea, primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.). Sed superbia excellentiam quærit. Magis autem excellentiæ repugnat, quòd aliquis inferiori subdatur quàm superiori. Et sic non videtur quòd dæmones peccaverint per hoc quòd voluerunt subesse alicui superiorum angelorum potiùs quàm Deo. Sic autem peccatum unius angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subjicerentur. Non ergo videtur quòd peccatum primi angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Præterea, majus peccatum est velle subesse alteri contra Deum quàm contra Deum alteri velle præesse; quia minùs habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quòd eos, ut sibi subjicerentur, induxit, graviùs peccassent inferiores angeli quàm supremus. Quod est contra quod super illud (Psalm. CIII, 27) : *Draco iste, quem formasti*, dicit glos. (ord.) : « Qui cæteris in essentia erat excellentior, factus est in malitia major. » Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed *contra* est, quod dicitur (Apoc. XII, 4) quòd *draco traxit secum tertiam partem stellarum.*

(1) Docet B. Thomas peccatum primi angeli fuisse aliis causam peccandi, non cogentem, sed quasi exhortatione quâdam et suggestione inducentem ; ita ferè omnes scholastici.

CONCLUSIO. — Primi angeli peccatum fuit aliis causa peccandi; non quidem cogens, sed quâdam quasi exhortatione inducens.

Respondeo dicendum quòd peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quâdam quasi exhortatione inducens (1). Cujus signum ex hoc apparet, quòd omnes dæmones illi supremo subduntur; ut manifestè apparet per illud quod dicit Dominus (Matth. xxv, 41): *Ite, maledicti, in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Habet enim hoc ordo divinæ justitiæ, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in pœna; secundùm illud (II. Pet. ii, 29): *A quo quis superatus est, huic servus addictus est.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt simul dæmones peccaverint (2), tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum, temporis morâ, sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali, ad exhortandum; quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem, quòd etiam homo simul dum aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui; et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur; ut patet maximè in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis, et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti, in quo primus angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

Ad *secundum* dicendum, quòd superbus, cæteris paribus, magis vult subesse superiori quàm inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quàm superiori (3). Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum, quòd subesse inferiori voluerunt in ejus principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; præsertim quia supremo angelo naturæ ordine etiam tunc subjecti erant.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. lxii, art. 6), angelus non habet aliquid retardans, sed secundùm suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur; sive in bonum, sive in malum. Quia igitur supremus angelus majorem habuit naturalem virtutem quàm inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est. Et ideo factus est etiam in malitia major.

**ARTICULUS IX.** — UTRUM TOT PECCAVERUNT, QUOT PERMANSERUNT (4).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd plures peccaverunt de angelis quàm permanserunt. Quia, ut dicit Philosophus (Eth. lib. ii, cap. 6): « malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus. »

2. Præterea, justitia et peccatum eàdem ratione inveniuntur in angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quàm boni; se-

(1) Exhortationem intelligit B. Thomas, non præcisè eam quæ fit per suasionem propriè dictam, vel per suggestionem, sed etiam quæ est per propositionem signi, vel exempli, aliis quod imitentur dati, ut ex part. III, quæst. viii, art. 7 ad 2 colligi potest.

(2) Probabile est omnes dæmones simul peccasse, sed tamen id non est certum; unde S. Bonaventura contrarium opinatur.

(3) Non angeli inferiores subesse Lucifero, et eum principem et ducem, potius quàm Deum, habere expressè voluerunt. Sic enim fuisset in illis error antè peccatum. Sed divinæ legis ordinem contemnentes, illum sibi virtualiter elegerunt in principem, quatenùs eum imitati sunt eique adhæserunt.

(4) Docet B. Thomas plures angelos permansisse in bono quàm ceciderunt; quod probabile, sed non certum videtur.

cundùm illud (Eccles. I, 15) : *Stultorum infinitus est numerus.* Ergo pari ratione in angelis.

3. Præterea, angeli distinguuntur secundùm personas, et secundùm ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam quòd non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed *contra* est, quod dicitur (IV. Reg. VI, 16) : *Plures nobiscum sunt quam cum illis.* Quod exponitur de bonis angelis qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis qui nobis adversantur.

CONCLUSIO. — Plures angeli permanserunt in gratia, quàm peccaverunt.

Respondeo dicendum quòd plures angeli permanserunt quàm peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem. Ea verò quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt. Natura enim consequitur suum effectum, vel semper, vel ut in pluribus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur quantùm ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quòd sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio.

Et per hoc patet responsio ad *secundum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm illos qui dicunt quòd diabolus major fuit de inferiori ordine angelorum, qui præsunt terrestribus, manifestum est quòd non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantùm. Secundùm verò illos qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quòd de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinæ angelicæ (2). In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii; quæ secundùm quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorumdam ordinum, ut Seraphim et Thronorum, dæmonibus non attribuuntur; quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis, et ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, Potestatum, et Principatuum; quia hæc nomina sumuntur à scientia et potentia, quæ bonis malisque possunt esse communia.

## QUÆSTIO LXIV.

### DE POENA DÆMONUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de pœna dæmonum. — Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De obtenebratione intellectûs. — 2° De obstinatione voluntatis. — 3° De dolore ipsorum. — 4° De loco pœnali ipsorum.

### ARTICULUS I. — UTRUM INTELLECTUS DÆMONIS SIT OBTENEBRATUS PER PRIVATIONEM COGNITIONIS OMNIS VERITATIS (3).

De his etiam Sent. II, dist. 7, quæst. II, art. 1, et De malo, quæst. XVI, art. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maximè cognoscerent seipsos; quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriæ non convenit; cùm

(1) Illa ratio est probabilis vel congrua, sed non ut demonstrativa afferri potest.

(2) Ita sentiunt Augustinus (De civ. Dei, lib. XXII, cap. 1), Anselmus (Cur Deus homo, lib. I, cap. 18), Isidorus (De sum. bono, lib. I. cap. 12).

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem intelligas et concordes quidquid à Scriptura et sanctis Patribus sit enuntiatum circa scientiam diaboli.

ad magnam beatitudinem pertinere videatur (1); in tantum quòd quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones privantur omni cognitione veritatis.

2. Præterea, id quod est maximè manifestum in natura, videtur esse maximè manifestum angelis, sive bonis, sive malis. Quòd enim non sit nobis maximè manifestum, contingit ex debilitate intellectùs nostri à phantasmatibus accipientis; sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quòd non possit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundùm se manifestissimus, cùm sit in summo veritatis; eo quòd non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Præterea, cognitio rerum angelis conveniens est duplex secundùm Augustinum (Sup. Gen. lib. IV, cap. 22), scilicet matutina et vespertina. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus; quia non vident res in Verbo: nec cognitio vespertina; quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem Creatoris. Unde post vespere fit mane, ut dicitur (Gen. I). Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Præterea, angeli in sua cognitione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litteram, lib. V, cap. 19). Sed dæmones hâc cognitione privati sunt; quia *si cognovissent, nequaquam Dominum gloriæ crucifixissent*, ut dicitur (I. Cor. II, 8). Ergo pari ratione omni aliâ cognitione veritatis sunt privati.

5. Præterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo; aut experientiâ longi temporis, sicut scimus inveniendo. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam; quia ab eis divisi sunt boni angeli, sicut lux à tenebris; ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XI, cap. 19 et 33). Omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur (Ephes. V). Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo à bonis angelis; quia *non est conventio lucis ad tenebras;* ut dicitur (II. Cor. VI, 14). Neque per experientiam longi temporis, quia experientia à sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quòd « data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus; sed sunt integra et splendidissima. » Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

CONCLUSIO. — Cognitio naturalis in angelis peccantibus non est ab illis ablata, vel diminuta: gratuita verò speculativa quorumdam secretorum Dei, est diminuta: gratuita verò, quâ ferebantur in Dei amorem, est totaliter ablata.

Respondeo dicendum quòd duplex est cognitio veritatis: una quæ habetur per naturam; alia quæ habetur per gratiam. Et ista quæ habetur per gratiam, est duplex: una quæ est speculativa tantùm, sicut cùm alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia verò, quæ est affectiva, producens amorem Dei. Et hæc propriè pertinet ad donum sapientiæ. Harum autem trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundùm suam naturam est quidam intellectus, vel mens. Propter simplicitatem autem suæ substantiæ à natura ejus aliquid subtrahi non potest; ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manûs aut pedis, aut alicujus hujusmodi. Et ideo dicit Dionysius (ut sup.) quòd

(1) Non supernaturalem tamen, sed naturalem; ut patebit, 1 2, suo loco, quæst. III, art. 7.

« dona naturalia in eis integra manent. » Unde naturalis cognitio in eis non est diminuta (1). Secunda autem cognitio, quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta (2); quia de hujusmodi secretis divinis tantùm revelatur eis, quantùm oportet, vel mediantibus angelis, vel per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta; ut dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. IX, cap. 21). Non autem sicut ipsis sanctis angelis quibus plura et clariùs revelantur in ipso Verbo. Tertiâ verò cognitione sunt totaliter privati, sicut et charitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos. Unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas; licèt perfecta ejus felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis quòd cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas angelo in hoc quòd cognoscat substantias separatas.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quòd excedit proportionem intellectûs nostri, et non solùm propter hoc quòd intellectus noster accipit à phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solùm proportionem intellectûs humani, sed etiam intellectûs angelici. Unde nec ipse angelus secundùm suam naturam potest cognoscere Dei substantiam. Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quàm homo, propter perfectionem sui intellectûs. Et talis cognitio Dei remanet etiam in dæmonibus. Licèt enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

Ad *tertium* dicendum, quòd creatura tenebra est comparata excellentiæ divini luminis; et ideo cognitio creaturæ in propria natura, vespertina dicitur. Vespere enim est tenebris adjunctum; habet tamen aliquid de luce. Cùm autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis angelis, habet aliquid de luce divina et potest dici vespertina. Si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde et in Genesi legitur quòd *tenebras*, quas Deus à luce separavit, vocavit *noctem*.

Ad *quartum* dicendum, quòd mysterium regni Dei quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli à principio aliquo modo cognoverunt, sed maximè ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam dæmones nunquam habuerunt. Non tamen omnes angeli cognoverunt perfectè, neque æqualiter. Unde dæmones multò minùs, Christo existente in mundo, perfectè mysterium Incarnationis cognoverunt. Non enim innotuit eis, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. IX, cap. 21) : « Sicut angelis sanctis qui Verbi participatâ æternitate perfruuntur; sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia effecta. » Si autem perfectè et per

(1) Attamen dæmones interdum Deo, vel angelis ejus quidpiam agentibus impediuntur, ne id cognoscant, quod alioquin possent naturaliter cognoscere. Sic enim impediti fuerunt ne partum B. Virginis agnoscerent, quod esset de Virgine incorrupta, ut ex S. Ignatio tradit Hieronymus.

(2) Cognitio illa quam hic docet B. Thomas esse per gratiam, non sic intelligenda est, quasi aliquo supernaturali lumine illustratur ad eam eliciendam; sed quia est de rebus naturalem cognoscendi vim superantibus, ita ut sit supernaturalis ex parte objecti.

certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent (1).

Ad *quintum* dicendum, quòd dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suæ naturæ; quia, licèt sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundò, per revelationem à sanctis angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis; conveniunt autem per similitudinem intellectualis naturæ, secundùm quam possunt accipere quod ab illis manifestatur. Tertio modo, cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi à sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis (2) quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura; ut supra de cognitione angelorum dictum est (quæst. LVII, art. 3).

**ARTICULUS II.** — UTRUM VOLUNTAS DÆMONUM SIT OBSTINATA IN MALO (3).

De his etiam in Sent. II, dist. 7, quæst. I, art. 2, et De verit. quæst. XXIV, art. 1 et 2, et De malo, quæst. XVI, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrii per se et priùs ordinatur ad bonum quàm ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

2. Præterea, major est misericordia Dei, quæ est infinita, quàm dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem justitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones à statu malitiæ possunt redire ad statum justitiæ.

3. Præterea, si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo, maximè haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia; quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitia.

4. Præterea, Gregorius dicit quòd « homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. » Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 8). Ergo eorum casus per alium reparari potest. Ergo non sunt in malitia obstinati.

5. Præterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit. Confitetur enim veritatem, dicens Christo : *Scio qui sis, sanctus Dei* (Marc. I, 24). Dæmones etiam *credunt et contremiscunt*, ut dicitur (Jacob. II, 19). Dionysius etiam dicit (De divin. nomin. cap. 4) quòd « bonum et optimum concupiscunt esse, vivere, et intelligere. » Ergo non sunt obstinati in malitia.

Sed *contra* est, quod dicitur in Psalm. LXXIII, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper;* quod de dæmonibus exponitur (4). Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

CONCLUSIO. — Quia hoc est angelis casus, quod hominibus mors; angeli boni divinæ justitiæ adhærentes, confirmati sunt in bono; angeli verò mali, et dæmones, obstinati remanserunt in malo.

(1) De ea responsione vid. sup. quæst. LVII, art. 5, et infra pars III, quæst. XLIV, art. 1.

(2) Id est, completam et perfectam repræsentationem per actualem præsentiam objecti assequitur.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Origenis dicentis : Diabolum sive dæmones aliquandò fore salvandos; item libertinorum dicentium : Diabolo post judicium misericordia Dei præsto erit.

(4) Confer ea quæ dicta sunt (Matth. XXV, II. Pet. II Epist. Judæ et Apocalyps. XX) : *Et diabolus missus est*, etc.

Respondeo dicendum quòd Origenis (Periarch. lib. I, cap. 6) positio fuit, quòd omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, exceptâ animâ Christi propter unionem Verbi. Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis à sanctis angelis et hominibus; quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis, unde et vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmones et homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat. Unde hæc positio est tanquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter secundùm fidem catholicam quòd et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas dæmonum obstinata est in malo (1). Causam autem hujus obstinationis debes accipere, non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ seu statûs. « Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus; » ut Damascenus dicit (De fid. orth. lib. II, cap. 4). Manifestum est autem quòd omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna, sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia; post mortem verò irremissibilia, et perpetuò manentia. Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis, considerandum est quòd vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, à qua movetur, sicut mobile à motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis; voluntas verò boni universalis; ut supra dictum est (quæst. LIX, art. 4). Sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus verò universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quòd angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo verò per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhærere; voluntas autem angeli adhæret fixè et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhæsionem, potest liberè adhærere et huic, et opposito; in his scilicet quæ non naturaliter vult. Sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret. Et ideo consuevit dici quòd « liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, et ante electionem, et post; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. » Sic igitur et boni angeli semel adhærentes justitiæ sunt in illa confirmati; mali verò peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione verò hominum damnatorum infra dicetur (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundùm modum et conditionem suæ naturæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd misericordia Dei liberat à peccato pœnitentes. Illi verò qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærent et per divinam misericordiam non liberantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd adhuc manet in diabolo peccatum quo primò peccavit, quantùm ad appetitum; licèt non quantùm ad hoc quòd credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere, si posset.

(1) Quod fuit ita definitum ab Innocentio III in concil. general. Lateran. *Credimus... quòd Dei Filius Jesus Christus judicaturus est vivos et mortuos, redditurus singulis secundùm opera sua, tam reprobis quàm electis... illi cum diabolo pœnam perpetuam, isti cum Christo gloriam sempiternam.*

(2) Sicut proposuerat se dicturum, nisi mors eum prævenisset. Sed ex 4 Sententiarum in supplemento adjicietur (quæst. XCVIII, art. 2).

Ad *quartum* dicendum, quòd non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit. Et ideo ratio non sequitur.

Ad *quintum* dicendum, quòd actus dæmonis est duplex: quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, et is propriè potest dici actus ejus. Et talis actus dæmonis semper est malus; quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit. Sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; et dum non voluntariè credit et confitetur, sed rerum evidentiâ coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturæ. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

## ARTICULUS III. — UTRUM DOLOR SIT IN DÆMONIBUS (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. I, art. 2, et De verit. quæst. XXIV, art. 1, tum in corp. tum ad 2, et quæst. XXVI, art. 5 ad 5, et art. 8 tum in corp. tum ad 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor non sit in dæmonibus. Cùm enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in dæmonibus est gaudium. Dicit enim Augustinus contra manichæos (De Gen. cont. man. lib. II, cap. 17): « Diabolus potestatem habet in eos qui Dei præcepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate lætatur. » Ergo in dæmonibus non est dolor.

2. Præterea, dolor est causa timoris. De his enim timemus, dum futura sunt, de quibus dolemus, dum præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor; secundùm illud (Job, XLI, 24): *Factus est ut nullum timeret.* Ergo in dæmonibus non est dolor.

3. Præterea, dolere de malo est bonum. Sed dæmones non possunt benefacere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpæ; quod pertinet ad vermem conscientiæ.

Sed *contra* est, quòd peccatum dæmonis est gravius quàm peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati; secundùm illud (Apoc. XVIII, 7): *Quantùm glorificavit se, et in deliciis fuit, tantùm date ei tormentum et luctum.* Ergo multò magis diabolus, qui maximè se glorificavit, punitur doloris luctu.

CONCLUSIO. — Dolor, non ut passio quædam, sed ut simplex voluntatis actus, in dæmonibus est; prout multa quæ sunt, esse non vellent; et quæ non sunt, esse vellent.

Respondeo dicendum quòd timor, dolor, gaudium, et hujusmodi, secundùm quòd sunt passiones, in dæmonibus esse non possunt. Sic enim sunt propriè appetitùs sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundùm quòd nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. Et necesse est dicere quòd in eis sit dolor, quia dolor secundùm quòd significat simplicem actum voluntatis nihil est aliud quàm renisus voluntatis ad id quod est, vel non est. Patet autem quòd dæmones multa vellent non esse, quæ sunt; et esse, quæ non sunt. Vellent enim, cùm sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quòd in eis sit dolor; et præcipuè quia de ratione pœnæ est quòd voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur (2).

(1) Illud ex Scriptura patet: *Diabolus missus est in stagnum ignis et sulphuris in sæculo sæculorum.* Hanc doctrinam unanimiter tenent omnes sancti Patres. Origenes (Periarch. lib. II, cap. 81), Ambrosius (Hexam. lib. VII, cap. 14), Theophilact. in cap. IX Marc. ab eis omnes dolores physicos removent; Damascenus et Lactantius credunt eos igne magis subtili et spiritali, si id dicere fas est, quàm ignis terrestris torqueri; Augustinus et Gregorius Magnus hanc distinctionem non exprimunt et de infero angelis et hominibus communi loquuntur.

(2) Hinc omnis dolor dæmonum non ad pœnam sensûs pertinet. B. Thomas scribit ipse (De

Ad *primum* ergo dicendum, quòd gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet, unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maximè secundùm quòd dolor et gaudium important simplices voluntatis actus: quia non solùm in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut in dæmonibus est dolor de præsenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur : *Factus est ut nullum timeret*, intelligitur de timore Dei cohibente à peccato. Alibi namque scriptum est quòd *dæmones credunt et contremiscunt* (Jacob. II, 19).

Ad *tertium* dicendum, quòd dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur. Dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam, attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 13) quòd « dolor amissi boni in supplicio, testis est naturæ bonæ. » Dæmon ergo, cùm perversæ sit voluntatis et obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

## ARTICULUS IV. — UTRUM AER ISTE SIT LOCUS PŒNALIS DÆMONUM (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 45, quæst. I, art. 3 tum in corp. tum ad 4, et dist. 47, quæst. I, art. 5, quæst. IV ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aer iste non sit locus pœnalis dæmonum. Dæmon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est dæmonibus pœnalis.

2. Præterea, peccatum hominis non est gravius quàm peccatum dæmonis. Sed locus pœnalis hominis est infernus. Ergo multò magis dæmonis. Ergo non aer caliginosus.

3. Præterea, dæmones puniuntur pœnâ ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus pœnæ dæmonum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Super Genes. ad litter. lib. III, cap. 10) quòd « aer caliginosus est quasi carcer dæmonibus, usque ad tempus judicii (3). »

CONCLUSIO. — Angelis malis duplex pœnalis convenit locus; infernus pro ipsorum culpa, aer iste caliginosus usque ad diem judicii ad bonorum exercitium.

Respondeo dicendum quòd angeli secundùm suam naturam medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinæ providentiæ ratio, quòd inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directè; dum scilicet aliquis inducitur ad bonum, et retrahitur à malo; et hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirectè; dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo dæmonibus duplex locus pœnalis debetur; unus quidem ratione suæ culpæ, et hic est infernus;

malo, quæst. II, art. 2 ad 8) pœnam eorum essentialem consistere in separatione à Deo et dolore exindè proveniente.

(1) In dæmonibus non est verum gaudium; nam si de damnatione hominum gaudent, attamen in eo voluntas eorum nunquam quietatur; tum quia neque multos, neque tam frequenter homines separant quàm vellent, tum quia dolor de amissa beatitudine, et invidia de hominum salute, deque Dei gloria, non permittit voluntatem ipsorum quietari.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò intelligenda sint hæc verba Apostoli quibus vocat diabolum (Ephes. II) : *Principem potestatis aeris hujus*, et illa S. Petri : *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret* (I. Pet. V).

(3) Ita sentiunt Tertullianus (Apologet. cap. 22), Hieronymus (Comm. in Ep. ad Ephes. cap. 6), Chrysostomus Hom. XI in Ep. I ad Thessal.), Theodoretus (Orat. III cont. Græcos), Fulgentius (De Trin. cap. 8).

alius autem ratione exercitationis humanæ, et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanæ protenditur usque ad diem judicii. Unde et usque tunc durat ministerium angelorum, et exercitatio dæmonum. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur, et dæmones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licèt eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in cœlo. Sed post diem judicii omnes mali tam homines quàm angeli in inferno erunt; boni verò in cœlo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd locus non est pœnalis angelo, aut animæ, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando: dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

Ad *secundum* dicendum, quòd anima secundùm ordinem naturæ non præfertur alteri animæ, sicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliqui dixerunt, usque ad diem judicii differri pœnam sensibilem, tam dæmonum quàm animarum; et similiter beatitudinem Sanctorum differri usque ad diem judicii: quod est erroneum, et repugnans Apostoli sententiæ, qui dicit (II. Cor. v, 1): *Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, domum habemus in cœlo.* Alii verò, licèt hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus (1). Sed meliùs est dicendum quòd idem judicium sit de malis animabus et de malis angelis, sicut idem judicium est de bonis animabus et de bonis angelis. Unde dicendum est quòd sicut locus cœlestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cùm ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum; eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra. Similiter dicendum est quòd, licèt dæmones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso; tamen ex hoc ipso quòd sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Unde dicitur in quadam glos. (Jacobi ord. super illud: *Inflammata à gehenna*) quòd « portant secum ignem gehennæ quocumque vadant. » Nec est contra hoc, quòd *rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum,* ut dicitur (Luc. VIII), quia hoc petierunt, reputantes sibi pœnam, si excluderentur à loco in quo possunt hominibus nocere. Unde (Matth. VIII) dicitur quòd *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem.*

## QUÆSTIO LXV.

### DE OPERE CREATIONIS CREATURÆ CORPORALIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem spiritualis creaturæ considerandum est de creatura corporali. In cujus productione tria opera Scriptura commemorat; scilicet opus creationis, cùm dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram,* etc. Opus distinctionis, cùm dicitur: *Divisit lucem à tenebris; et aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firmamento.* Et opus ornatùs, cùm dicitur: *Fiant luminaria in firmamento,* etc. Primò ergo considerandum est de opere creationis; secundò, de

(1) Nonnulli ex Patribus existimârunt supplicium dæmonum usque ad diem judicii differri. Ita opinati sunt Iren. (Cont. hæres. lib. V) et Justinus (apud Euseb. Hist. lib. IV, cap. 17), quia res tunc nondum erat satis explorata. Sed nunc aliter loquendum præsertim ex concilio Florentino quod definit animas eorum qui in peccato mortali decedunt, mox in infernum descendere ut disparibus pœnis crucientur.

opere distinctionis; tertiò de opere ornatûs. — Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm creatura corporalis sit à Deo. — 2° Utrùm sit facta propter bonitatem Dei. — 3° Utrùm sit facta à Deo mediantibus angelis. — 4° Utrùm formæ corporum sint ab angelis, an immediatè à Deo.

## ARTICULUS I. — UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT A DEO (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 37, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 6 et 15, et lib. III, cap. 1, et De potent. quæst. III, art. 5, et Opusc. X, de regimine principum, lib. III, cap. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis non sit à Deo. Dicitur enim (Eccles. III, 14): *Didici quòd omnia quæ fecit Deus, perseverant in æternum.* Sed corpora visibilia non perseverant in æternum. Dicitur enim (II. Cor. IV, 18) : *Quæ videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna.* Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Præterea (Genes. I, 31) dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Sed creaturæ corporales sunt malæ. Experimur enim eas in multis noxias; ut patet in multis serpentibus, in æstu solis, et hujusmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt à Deo.

3. Præterea, id quod est à Deo, non retrahit à Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt à Deo. Unde Apostolus dicit (II. Cor. IV, 18) : *Non contemplantibus nobis quæ videntur.* Ergo creaturæ corporales non sunt à Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. CXLV, 6) : *Qui fecit cœlum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt* (2).

CONCLUSIO. — Cùm corporalia omnia conveniant in esse, necesse est ut omnia effectivè in esse à Deo dependeant.

Respondeo dicendum quòd quorumdam hæreticorum positio est quòd visibilia ista non sunt creata à bono Deo, sed à malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit (II. Corinth. IV, 4) : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium.* Hæc autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundùm se uniuntur. Et inde est quòd quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quòd illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, à quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo; sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia. Dicitur autem diabolus esse *Deus hujus sæculi*, non creatione; sed quia sæculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur (ad Philip. III, 19) : *Quorum Deus venter est.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnes creaturæ Dei secundùm aliquid in æternum perseverant, ad minus secundùm materiam; quia creaturæ nunquam in nihilum redigentur, etiamsi sint corruptibiles. Sed quantò creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tantò magis sunt immobiles. Nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundùm materiam; sed mutantur secundùm formam substantialem. Creaturæ verò incorruptibiles permanent quidem secundùm substantiam, sed sunt

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim manichæorum dicentium corpus à malo principio factum, albigensium volentium omnia corpora à diabolo creata fuisse et catharorum qui eamdem doctrinam asseruerunt.

(2) Definitum est Deum esse auctorem omnium rerum corporalium à concilio Nicæno in suo symbolo; à concilio Lateranensi sub Innocentio III, à concilio Bracarensi et à Leone summo pontifice (Ep. LXXI, cap. 8) qui priscillianistarum figmenta recensuit et profligavit.

mutabiles secundùm alia; putà secundùm locum, ut corpora cœlestia; vel secundùm affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem Apostolus dicit: *Quæ videntur, temporalia sunt*, etsi verum sit etiam quantùm ad ipsas res in se consideratas, secundùm quòd omnis creatura visibilis subjacet tempori, vel secundùm suum esse, vel secundùm suum motum; tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus, secundùm quòd sunt hominis præmia. Nam præmia hominis, quæ sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt. Quæ autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in æternum. Unde et supra præmiserat: *Æternum gloriæ pondus operatur in nobis* (II. Cor. IV, 17).

Ad *secundum* dicendum, quòd creatura corporalis secundùm suam naturam est bona; sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum: secundùm quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri; licèt utrumque in se sit bonum. Quidam autem æstimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes quòd id quod est uni nocivum quantùm ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantùm ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundùm se corpora essent mala et noxia.

Ad *tertium* dicendum, quòd creaturæ, quantùm est de se, non retrahunt à Deo, sed in ipsum ducunt; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut dicitur (Rom. I, 20). Sed quòd avertant à Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur (Sap. XIV, 11) quòd *creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium*. Et hoc ipsum quòd sic à Deo abducunt, attestatur quòd sunt à Deo. Non enim abducunt insipientes à Deo, nisi alliciendo secundùm aliquid boni in eis existens, quod habent à Deo.

## ARTICULUS II. — UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT FACTA PROPTER DEI BONITATEM (1).

De his etiam supra quæst. XXV, art. 5, tum in corp. tum ad 2, et Opusc. II, cap. 100 et 101.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim (Sap. I, 14): *Creavit Deus ut essent omnia*. Ergo omnia sunt creata propter proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Præterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minùs boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. Præterea, justitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inæqualitatem à Deo creatam, est inæqualitas à Deo non creata. Sed inæqualitas à Deo non creata non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Proverb. XVI, 4): *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*.

CONCLUSIO. — Visibilia omnia et corporalia sunt effectivè à Deo producta; non

(1) Ex hoc articulo habes quomodò rejicias errorem Origenis et priscillianistarum dogmatizantium creaturam corporalem non esse factam ex prima Dei intentione ac per se, sed solùm occasione desumptâ ex creaturarum spiritualium peccato.

in pœnam spiritualium substantiarum, sed ex ipsa Dei intentione propter divinam bonitatem repræsentandam.

Respondeo dicendum quòd Origenes posuit (Periarch. lib. II, cap. 1 et 9) quòd creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim quòd Deus à principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales : quarum, cùm essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, et secundùm quantitatem conversionis sortitæ sunt majorem vel minorem gradum in sua simplicitate remanentes ; quædam verò aversæ à Deo, alligatæ sunt corporibus diversis, secundùm modum aversionis à Deo. Quæ quidem positio erronea est (1). Primò quidem, quia contrariatur Scripturæ, quæ, narratâ productione cujuslibet speciei creaturæ corporalis, subjungit (Gen. I) : *Vidit Deus quòd hoc esset bonum ;* quasi diceret quòd unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundùm autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundò, quia sequeretur quòd mundi corporalis dispositio, quæ nunc est, esset à casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccassent, sicut illa propter cujus peccatum puniendum ponit solem creatum ; sequeretur quòd essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Hæc autem sunt omnino inconvenientia. — Unde, hâc positione remotâ tanquam erroneâ, considerandum est quòd ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus, primò quidem, quòd singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum : secundò verò, quòd pars ignobilior est propter nobiliorem ; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor : tertiò verò omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam ; partes enim sunt quasi materia totius. Ulteriùs autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum ; putà ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundò autem, creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores ; sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem. Singulæ autem creaturæ sunt propter perfectionem totius universi. Ulteriùs autem, totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem ; inquantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt suâ operatione cognoscendo et amando. Et sic patet quòd divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in hoc ipso quòd creatura aliqua habet esse, repræsentat divinum esse, et bonitatem ejus. Et ideo per hoc quòd Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quòd creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd æqualitas justitiæ locum habet in retribuendo. Justum enim est quòd æqualibus æqualia retribuantur. Non au-

(1) Hæc opinio fuit damnata à concilio Constantinopolitano VI, art. 2, et à concilio Bracarensi primo his verbis : *Si quis animas humanas dicit priùs in cœlesti habitatione peccasse, et propter hoc in corpora humana intrajectas, sicut Priscillianus dixit; anathema sit.*

tem habet locum in prima rerum institutione (1). Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque injustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non esset, nisi lapides diversimodè in ædificio collocarentur; sic et Deus à principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inæquales creaturas instituit secundùm suam sapientiam absque injustia, nullâ tamen præsuppositâ meritorum diversitate.

## ARTICULUS III. — UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT PRODUCTA A DEO MEDIANTIBUS ANGELIS (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 4, et Opusc. XV, cap. 9 et 20.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta; secundùm illud (Psal. CIII, 24) : *Omnia in sapientia fecisti.* Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in princ. Metaph. (lib. I, cap. 2). Unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 4). Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quòd creatura corporalis, tanquam inferior, per spiritualem, tanquam superiorem, est producta.

2. Præterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum : quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturæ tam spirituales quàm corporales sunt immediatè à Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret à Deo quàm alia. Quod patet esse falsum; cùm propter longè distare à Deo dicat Philosophus (De gener. et corrup. lib. II, text. 59) quædam corruptibilia esse.

3. Præterea, ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, et productum fuit; quia in talibus non differt esse et posse; præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundùm suam naturam ei denegatur, nisi fortè ob culpam suam.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. I, 1) : *In principio creavit Deus cœlum et terram :* per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediatè à Deo producta (3).

CONCLUSIO. — Creaturæ corporales sunt effectivè et immediatè à Deo productæ, et non mediâ aliquâ angelorum operatione.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt (4) gradatim res à Deo processisse : ita scilicet quòd ab eo immediatè processit prima creatura, et illa produxit aliam; et sic inde usque ad creaturam corpoream. Sed hæc positio est impossibilis : quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur. Imperfectum enim est prius quàm perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi à solo Deo (5). Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd quantò aliqua causa est superior, tantò ad plura se extendit in causando. Semper autem

(1) Nisi justitia largè accipiatur; nam in eo sensu D. Thomas dicit ipse (Cont. gent. lib. II, cap. 28) quòd potest dici in creatione rerum justitia, inquantum divinam condecet bonitatem.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim archonticorum dicentium archangelos mundum creasse; item quorumdam philosophorum qui existimant quòd angeli sunt creatores corporum, Deus verò animarum.

(3) Hoc definitum est à concilio Lateranensi his verbis : *Deus est unum universorum principium, qui simul omnipotenti sud virtute simul utramque condidit creaturam, angelicam videlicet et mundanam.*

(4) Tum hæretici, tum pagani vel infideles philosophi. Ex hæreticis Simon Magus, Saturninus, Basilides, carpocratini, cerinthiani et gnostici.

(5) Impium est et hæreticum, ait Damascenus (De orth. fid. lib. I, cap. 5), dicere aliquam creaturam creasse.

id quod substernitur in rebus, invenitur communius quàm id quod informat et restringit ipsum; sicut esse quàm vivere, et vivere quàm intelligere, et materia quàm forma. Quantò ergo aliquid est magis substratum, tantò à superiori causa directè procedit. Id ergo quod est primò substratum in omnibus, propriè pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re productâ aliquo quod causatur à superiori causa. Creatio autem est productio alicujus rei secundùm suam totam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quòd nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo, ut Moyses ostenderet corpora omnia immediatè à Deo creata, dixit : *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia, hoc enim impossibile est; sed ita quòd ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ipse Deus unus absque suæ simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est (quæst. XIV, art. 2, et quæst. XV, art. 1). Et ideo, etiam est, secundùm diversa cognita, diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut et artifex apprehendendo diversas formas producit diversa artificiata.

Ad *tertium* dicendum, quòd quantitas virtutis agentis non solùm mensuratur secundùm rem factam, sed etiam secundùm modum faciendi; quia unum et idem aliter fit à majori, et à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest (1).

## ARTICULUS IV. — UTRUM FORMÆ CORPORUM SINT AB ANGELIS (2).

De his etiam Sent. I, dist. 36, quæst. II, art. 1, et Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 4, et dist. 18, quæst. II, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 24 et 69, et Opusc. XXXIV, cap. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd formæ corporum sint ab angelis. Dicit enim Boetius (De Trin. lib. I) quòd « à formis quæ sunt sine materia, veniunt formæ quæ sunt in materia. » Formæ autem quæ sunt sine materia sunt substantiæ spirituales; formæ autem quæ sunt in materia, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt à spiritualibus substantiis.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ; creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporalium rerum sunt à spiritualibus substantiis derivatæ.

3. Præterea, spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi quàm corpora cœlestia. Sed corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus. Unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multò magis à spiritualibus substantiis formæ quæ sunt in materia, derivantur.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 8) quòd « non est putandum, angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potiùs Deo. » Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia à quo speciem recipit. Non ergo formæ corporales sunt ab angelis, sed à Deo.

(1) Ut et pleniùs ex professo jam probatum est supra quæst. XLV, art. 5.

(2) Per formam corporum substantialem intelligitur id per quod omnia in certa specie entis simpliciter constituuntur. Hinc lignum potest esse materia communis ex qua fiunt omnes statuæ; figura verò ab artifice inducta quamlibet statuam in certa repræsentatione constituens erit forma, ita ut idem lignum dum habet figuram Cæsaris, sit statua Cæsaris; dum habet figuram equi, sit statua equi.

CONCLUSIO — Cùm formæ sensibiles et corporales sint, ex quibus composita sunt et fiunt, non producuntur à formis separatis, nisi ut motoribus ad formas; et à Deo ut prima causa, et à compositis agentibus corporalibus, ut propinquis agentibus educentibus illas de materiæ potentia.

Respondeo dicendum quòd opinio fuit quorumdam quòd omnes formæ corporales derivantur à substantiis spiritualibus, quas angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit formas quæ sunt in materia corporali, derivari à formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cujusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundùm quòd in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cujusdam, quam participationem vocabat. Et secundùm ordinem formarum ponebant platonici ordinem substantiarum separatarum; putà quòd una substantia separata est quæ est equus, quæ est causa omnium equorum; supra quam est quædam vita separata, quam dicebant per se vitam, et causam omnis vitæ; et ulteriùs quamdam, quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse. — Avicenna verò et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solùm in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidem intelligentias, nos autem angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas quæ sunt in materia corporali, sicut à formis quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiatorum. Et in idem videtur redire quod quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem à diabolo formatam, et per varias species distinctam. — Omnes autem hæ opiniones ex una radice processisse videntur : quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundùm seipsas (1). Sed, sicut probat Aristoteles (Met. lib. VII, text. 26, 27 et 28), id quod propriè fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quòd ipsæ generentur, aut corrumpantur, sed compositis generatis, aut corruptis; quia etiam formæ non habent esse, sed composita habent esse per eas. Sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo cùm simile fiat à suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum; secundùm quòd hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum (2) ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur à substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 4 et 5), sequitur ulteriùs quòd etiam formæ corporales à substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulteriùs autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectûs, quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum. In prima autem corporalis creaturæ productione non conside-

(1) Juxta mentem peripateticorum, forma propriè non habet esse, sed est id per quod compositum habet esse; et ideo non est propriè id quod fit, sed solùm id quo aliquid fit.

(2) Educi de potentia materiæ, ait ipse D. Thomas, est aliquid fieri actu, quod priùs erat in potentia. Hinc ad eductionem formarum corruptibilium tria requiruntur : 1° ut materia præsupponatur; 2° ut contineat in sua potentia formam producendam; 3° ut concurrat ad ipsum fieri formæ, ita ut agens non producat eam, nisi dependenter à materia concurrente per modum subjecti præsuppositi ad actionem agentis formam producentis.

ratur aliqua transmutatio de potentia in actum (1). Et ideo formæ corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediatè à Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriæ causæ. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit : *Dixit Deus, Fiat hoc, vel illud ;* in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, à quo secundùm Augustinum (Tract. I in Joan. et Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 4), est « omnis forma, et compago, et concordia partium. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Boetius intelligit per formas quæ sunt sine materia, rationes rerum quæ sunt in mente divina; sicut etiam Apostolus dicit (Hebr. XI, 3): *Fide credimus aptata esse sæcula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Si autem per formas quæ sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est quòd ab eis veniunt formæ quæ sunt in materia, non per influxum, sed per motum.

Ad *secundum* dicendum, quòd formæ participatæ in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut platonici posuerunt, sed ad formas intelligibiles, vel intellectùs angelici, à quibus per motum procedunt; vel ulteriùs ad rationes intellectùs divini, à quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad *tertium* dicendum, quòd corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

# QUÆSTIO LXVI.

## DE ORDINE CREATIONIS AD DISTINCTIONEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de opere distinctionis. Et primò considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundò de ipsa distinctione secundùm se. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm informitas materiæ creatæ præcesserit tempore formationem ipsius. — 2° Utrùm sit una materia omnium corporalium. — 3° Utrùm cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi. — 4° Utrùm tempus sit eidem concreatum.

### ARTICULUS I. — UTRUM INFORMITAS MATERIÆ TEMPORE PRÆCESSERIT FORMATIONEM IPSIUS (2).

De his etiam infra quæst. LXVI, art. 1, et quæst. LXXIII, art. 2, et De potent. quæst. IV, art. 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. Dicitur enim (Gen. I, 2) : *Terra erat inanis et vacua;* sive *invisibilia et incomposita*, secundùm aliam litteram (70 interpr.) : per quod designatur informitas materiæ, ut Augustinus dicit (Conf. lib. XII, cap. 12, et Sup. Gen. ad litt. lib. II, cap. 11). Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

2. Præterea, natura in sua operatione Dei operationem imitatur; sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturæ informitas tempore præcedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. Præterea, materia potior est accidente; quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quòd accidens sit sine subjecto; ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quòd materia esset sine forma.

Sed *contra*. Imperfectio effectùs attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum; unde de eo dicitur (Deut. XXXII, 4) : *Dei perfecta sunt opera.* Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

(1) Formæ cœlorum et elementorum in prima rerum creatione non sunt eductæ de potentia materiæ, sed simul cum materia creatæ. Illa conclusio, ait Goudin, communis est inter thomistas et eam sequuntur plures extranei.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem intelligas duplici sensu et utroque catholico primum capitulum Genesis circa formationem materiæ et informitatem circa prius, et posterius de illis duabus.

2. Præterea, creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur à principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt chaos (1).

CONCLUSIO. — Informitas materiæ non præcessit duratione ejus formationem aut distinctionem, sed naturâ; præcessit autem informitas materiæ ejus formationem, id est, pulchritudinem et ornatum.

Respondeo dicendum quòd circa hoc sunt diversæ opiniones Sanctorum. Augustinus enim vult (Sup. Gen. lib. I, cap. 15) quòd informitas materiæ corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius, sed solùm origine, vel ordine naturæ. Alii verò, ut Basilius (Hom. II sup. Hexam.), Ambrosius (Hex. lib. I, cap. 8) et Chrysostomus (Hom. II in Gen.), volunt quòd informitas materiæ tempore præcesserit formationem. Et quamvis hæ opiniones videantur esse contrariæ, tamen parum ab invicem differunt: aliter enim accipit informitatem materiæ Augustinus quàm alii. Augustinus enim accipit informitatem materiæ pro carentia omnis formæ; et sic impossibile est dicere quòd informitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat jam in actu; hoc enim creatio importat. Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu; quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici quòd habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu; putà ignem, aerem, aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quòd fieri non esset nisi alterari; quia cùm illa forma præcedens daret esse actu in genere substantiæ et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quòd superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis (2). Et sic sequentes formæ essent accidentia, secundùm quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere, quòd materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundùm se non habet aliquam formam, informitas materiæ non præcessit tempore formationem seu distinctionem ipsius, ut Augustinus dicit (ubi sup.), sed origine, seu naturâ tantùm; eo modo quo potentia est prior actu et pars toto. Alii verò Sancti accipiunt informitatem, non secundùm quòd excludit omnem formam, sed secundùm quòd excludit istam formositatem et decorem, qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundùm hoc dicunt quòd informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem ejusdem. Et sic, secundùm hoc, quantùm ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantùm ad aliquid discordat, ut infra patebit (quæst. LXIX, art. 1). Et quantùm ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim à toto corpore diaphano, quod dicitur cœlum, pulchritudo lucis; unde dicitur quòd *tenebræ erant super faciem abyssi.* Deerat autem terræ duplex

(1) Ex græco χάος quod à confusione sic dictum est propter totius mundi molem initiò confusam. Inde Ovidius I Metamorph. : *Unus erat toto naturæ vultus in orbe Quem dixere chaos, rudis indigestaque moles.*

(2) Nam forma accidentalis definitur illa quæ supervenit rei jam in suo esse substantiali constitutæ, ipsique tribuit aliquid esse secundarium, ut fortitudo et velocitas sunt equi formæ accidentales.

pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quòd est aquis discooperta, et quantùm ad hoc dicitur quòd terra erat *inanis* sive *invisibilis;* quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia verò quam habet ex hoc quòd est ornata herbis et plantis. Et ideo dicitur quòd erat *vacua* seu *incomposita*, id est, non ornata, secundùm aliam litteram (70 interp.). Et sic, cùm præmisisset duas naturas creatas, scilicet cœlum et terram, informitatem cœli expressit per hoc quòd dixit: *Tenebræ erant super faciem abyssi*, secundùm quòd sub cœlo etiam aer includitur; informitatem verò terræ, per hoc quòd dixit: *Terra erat inanis et vacua.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino et ab aliis Sanctis. Augustinus enim vult (ubi sup.) quòd nomine terræ et aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima : non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantùm aquam, vel tantùm terram, ne videatur secundùm rei veritatem materia prima esse vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis; et cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundùm hoc ergo dicitur *terra inanis et vacua, sive invisibilis et incomposita;* quia materia per formam cognoscitur. Unde in se considerata dicitur *invisibilis* vel *inanis*, et ejus potentia per formam repletur; unde et Plato (citatur in Timæo ab Arist. Phys. lib. IV, text. 15) materiam dicit esse locum. Alii verò Sancti per terram intelligunt ipsum elementum terræ (1), quæ qualiter secundùm eos erat informis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd natura producit effectum in actu de ente in potentia; et ideo oportet ut in ejus operatione potentia tempore præcedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo. Et ideo statim potest producere rem perfectam, secundùm magnitudinem suæ virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quòd accidens, cùm sit forma, est actus quidam; materia autem secundùm id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiæ esse in actu sine forma quàm accidenti sine subjecto.

Ad *primum* verò quod objicitur in contrarium, dicendum est quòd si, secundùm alios Sanctos, informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex ejus sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad *secundum* dicendum, quòd quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primò quidem cœli et terræ; in quo ostenditur etiam distinctio secundùm materiam; ut infra patebit (quæst. LXIX, art. 1). Et hoc, cùm dicit: *In principio Deus creavit cœlum et terram*, etc. Secundò per distinctionem elementorum quantùm ad formas suas; per hoc quòd nominat terram et aquam: aerem autem et ignem non nominat; quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato (in Tim. cap. 26) aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur, *Spiritus Domini*, quia etiam aer *spiritus* dicitur; ignem verò intellexerit significari per cœlum, quod igneæ naturæ esse dixit; ut Augustinus refert (De civit. Dei, lib. VIII, cap. 11). Sed Rabbi Moyses in aliis

(1) Nomine terræ ipsum terræ elementum intelligunt, ita tamen ut sub eo tanquam maximè sensibili vel reliqua tria elementa comprehendantur.

cum Platone concordans, dicit (lib. II Perplexorum, cap. 30) ignem significari per tenebras; quia, ut dicit, in propria sphæra ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod priùs dictum est, quòd *spiritus Domini* in Scriptura non nisi pro Spiritu sancto consuevit poni; qui *aquis superferri* dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiæ quam vult formare (1). Tertia distinctio significatur secundùm situm; quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur: aer verò, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas; per hoc quod dicitur: *Tenebræ erant super faciem abyssi.* Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit (quæst. LXXI).

**ARTICULUS II.** — UTRUM UNA SIT MATERIA INFORMIS OMNIUM CORPORALIUM (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 12, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 16, § 8, et Opusc. III, cap. 34, et Opusc. XV, cap. 7, et Opusc. XLII, cap. 14 et 15, et De cœlo, lib. I, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus (Confess. lib. XII, cap. 12): « Duo reperio quæ fecisti: unum quod erat formatum, alterum quod erat informe. » Et hoc dicit esse terram invisibilem et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Præterea, Philosophus dicit (Met. lib. V, text. 10) quòd « illa quæ sunt unum in genere, sunt unum in materia. » Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Præterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma; scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Præterea, materia in se considerata, est solùm in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata, est una tantùm omnium corporalium.

Sed *contra*. Quæcumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt, et patiuntur ab invicem; ut dicitur (De generatione, lib. I, text. 50). Sed corpora cœlestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

CONCLUSIO. — Non est una omnium corporum corruptibilium et incorruptibilium materia, nisi secundùm analogiam.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuerunt diversæ opiniones philosophorum. Plato enim et omnes philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cùm quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quòd omnium corporum sit materia una. Quòd autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus cœlestibus dicentem: « Naturâ vestrâ estis dissolubilia, voluntate autem meâ indissolubilia; quia voluntas mea major est nexu vestro. » Hanc autem positionem Aristoteles (De cœlo, lib. I, text. 5) reprobat per motus naturales corporum. Cùm enim corpus cœleste habeat naturalem motum diversum à naturali motu elementorum, sequitur quòd ejus natura sit alia à natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis

(1) Ita sentiunt Augustinus (De Gen. contra manich. lib. I, cap. 5, et De Gen. ad litt. lib. I, cap. 7), Basilius (hom. II in Hexam.), Ambrosius (lib. in Hexam. cap. 8).

(2) B. Thomas in hoc articulo docet non unam esse materiam omnium corporalium atque adeò materiam cœli non esse ejusdem speciei vel rationis quàm materia elementorum aliorumque corporum inferiorum.

cœlestis, caret contrarietate; motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum, ei qui est deorsum; ita corpus cœleste est absque contrarietate; corpora verò elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quòd secundùm suam naturam corpus cœleste sit incorruptibile, elementa verò sint corruptibilia. — Sed non obstante hâc differentiâ corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur; quia illa forma immutabiliter materiæ inhæreret, et quantùm ad illam esset omne corpus incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum; quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundùm quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu; sicut etiam accidebat antiquis naturalibus qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu; putà ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi. — Supposito autem quòd nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quòd non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim, secundùm id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quòd materia secundùm se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum, quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantùm ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantùm ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior, et continens in se virtutes alias; quia potentia, quantùm est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum. Unde, sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita è converso. Sic ergo materia, secundùm quòd est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cùm non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione; quia carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis. Impossibile ergo est quòd corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia. — Nec tamen dicendum est, ut Averroës fingit (Lib. de substantia orbis, cap. 2), quòd ipsum corpus cœleste sit materia cœli, ens in potentia ad *ubi*, et non ad *esse*, et forma ejus sit substantia separata quæ unitur ei ut motor; quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remotâ ergo per intellectum substantiâ separatâ, quæ ponitur motor, si corpus cœleste non est habens formam (quod est componi ex forma et subjecto formæ), sequitur quòd sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore cœlesti dici non potest, cùm sit sensibile. Relinquitur ergo quòd materia corporis cœlestis, secundùm se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum, quæcumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quòd nullo modo in ea remanet potentia ad *esse*, sed ad *ubi* tantùm (1), ut Aristoteles dicit (De cœlo, lib. I, text. 20). Et sic non est eadem materia corporis cœlestis et elementorum, nisi secundùm analogiam, secundùm quòd conveniunt in ratione potentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis quintam essentiam (2). Vel dicendum quòd materia

(1) Corpora cœlestia sunt variabilia quoad loca, sed non quoad existentiam.

(2) Seu essentiam quamdam à natura quatuor elementorum separatam vel eâ puriorem. Unde factum est ut quod ex re qualibet subtilius, purius, defœcatius elicitur, dici *quinta essentia* soleat.

informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd si genus consideretur physicè, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere, propter diversum modum (1) potentiæ in eis, ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 26). Secundùm autem logicam considerationem est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cùm non sit alia à formis quibus corpora distinguuntur; ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quòd ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia cœlestis corporis est alia à materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

**ARTICULUS III. — UTRUM CŒLUM EMPYREUM SIT CONCREATUM MATERIÆ INFORMI (2).**

De his etiam in Sent. II, dist. 12, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd cœlum empyreum non sit concreatum materiæ informi. Cœlum enim empyreum, si est aliquid, oportet quòd sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile. Cœlum autem empyreum non est mobile, quia motus ejus deprehenderetur per motum alicujus corporis apparentis; quod minimè apparet. Non ergo cœlum empyreum est aliquid materiæ informi concreatum.

2 Præterea, Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 4) « quòd inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur. » Si ergo cœlum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quòd habeat aliquam influentiam in hæc inferiora corpora. Sed hoc non videtur, præsertim si ponatur immobile; cùm nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo cœlum empyreum materiæ informi concreatum.

3. Si dicatur quòd cœlum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus: contra, Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 20) quòd nos, « secundùm quòd mente aliquod æternum capimus, non in hoc mundo sumus. » Ex quo patet quòd contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Præterea, inter corpora cœlestia invenitur aliquod corpus, partim diaphanum, et partim lucidum; scilicet cœlum sidereum. Invenitur etiam aliquod cœlum totum diaphanum, quod aliqui nominant cœlum aqueum vel crystallinum. Si ergo est aliud superius cœlum, oportet quòd sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest; quia sic continuè aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo cœlum empyreum materiæ informi est concreatum.

Sed *contra* est, quod Strabus dicit (glos. ord. ex Beda), quòd cùm dicitur, *In principio creavit Deus cœlum et terram*, « cœlum dicit non visibile firmamentum, sed empyreum; id est, igneum. »

CONCLUSIO. — Conveniens fuit in principio mundi corpus totaliter lucidum fuisse creatum, ubi inchoaretur beatorum gloria secundùm corpus, quod cœlum empyreum est appellatum.

Respondeo dicendum quòd cœlum empyreum non invenitur positum nisi

(1) Differunt genere physico seu materiâ ex qua constant ab elementis, sed non differunt genere logico, cùm omnes ejusmodi substantiæ contineantur sub genere substantiæ.

(2) Materia informis illa est quæ decorem et ornatum suum nondum habet et cœlum empyreum, id est, igneum, non ab ardore, sed à splendore sic dicitur.

per auctoritates Strabi et Bedæ, et iterum per auctoritatem Basilii (1). In cujus positione quantùm ad aliquid conveniunt, scilicet quantùm ad hoc quòd sit locus beatorum. Dicit enim Strabus, et etiam Beda (ibid.), quòd « statim factum, angelis est repletum. » Basilius etiam dicit (Hom. II Hexam.) : « Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quæ est extra mundum, et ibi quietis domicilium sortientur. » Differunt tamen quantùm ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt cœlum empyreum eâ ratione, quia firmamentum, per quod cœlum empyreum intelligunt, non in principio, sed secundâ die dicitur factum. Basilius verò eâ ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum à tenebris inchoasse ; quod manichæi calumniantur, Deum Veteris Testamenti Deum tenebrarum nominantes. Hæ autem rationes non sunt multùm cogentes. Nam quæstio de firmamento, quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino et aliter ab aliis Sanctis. Quæstio autem de tenebris solvitur, secundùm Augustinum (Super Gen. ad litt. lib. I, cap. 15, et lib. VII, cap. 27), per hoc quòd informitas, quæ per tenebras significatur, non præcessit duratione formationem, sed origine. Secundùm alios verò, cùm tenebræ non sint creatura aliqua, sed privatio lucis ; divinæ sapientiæ attestatur, ut ea quæ produxit ex nihilo, primò in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum. — Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriæ. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, et corporalis ; non solùm in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio, in beatitudine angelorum, quorum æqualitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam à principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam à principio fuerit absque servitute corruptionis, et mutabilitatis, et totaliter lucidum ; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud cœlum dicitur empyreum, id est, igneum, non ab ardore, sed à splendore. — Sciendum est autem quòd Augustinus (De civit. Dei, lib. X, cap. 9 et 27) dicit, quòd Porphyrius discernebat à dæmonibus angelos, ut aerea loca esse dæmonum, ætherea verò vel empyrea diceret angelorum. Sed Porphyrius, tanquam platonicus, cœlum istud sidereum igneum esse existimabat ; et ideo empyreum nominabat, vel æthereum, secundùm quòd nomen ætheris sumitur ab inflammatione, et non secundùm quòd sumitur à velocitate motûs, ut Aristoteles dicit (De cœlo, lib. I, text. 22). Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur Augustinum cœlum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur à modernis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd corpora sensibilia sunt mobilia secundùm ipsum statum mundi ; quia per motum creaturæ corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriæ cessabit corporum motus. Et talem oportuit esse à principio dispositionem cœli empyrei.

Ad *secundum* dicendum, quòd satis probabile est quòd cœlum empyreum, secundùm quosdam, cùm sit ordinatum ad statum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora quæ sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum cursum. Probabiliùs tamen videtur dicendum quòd sicut supremi angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos

(1) Sed post eos hoc unanimiter admiserunt theologi. De fide est existere cœlum in quod animæ sanctorum recipiuntur post mortem, ut patet ex symbolis et Scripturâ sacrâ, sed non est dogma catholicum esse illud cœlum quod vocatur empyreum, quodque à cæteris cœlis distinctum supponitur.

qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundùm Dionysium (De cœl. hier. cap. 8); ita cœlum empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licèt ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quòd influit in primum cœlum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, putà virtutem continendi et causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit (Homil. II in Hexam.) quòd « ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce et lætitia degendi sibi habitum possidebat. »

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Basilius dicit in Hexamer. (ubi supra), « constat factum esse cœlum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, et adeo validum, ut possit ea quæ extrinsecùs habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessariò post se regionem relictam carentem luce constituit; utpote fulgore, qui superradiabat, excluso. » — Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc quòd lumen stellarum videmus non obstantibus mediis cœlis), potest aliter dici quòd habet lucem cœlum empyreum non condensatam ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem. Vel habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali (2).

**ARTICULUS IV.** — UTRUM TEMPUS SIT CONCREATUM MATERIÆ INFORMI (3).

De his etiam in Sent. II, dist. XII, quæst. I, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd tempus non sit concreatum materiæ informi. Dicit enim Augustinus (Confess. lib. XII, cap. 12) ad Deum loquens : « Duo reperio quæ fecisti carentia temporibus, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam. » Non ergo tempus est concreatum materiæ informi.

2. Præterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed à principio nec nox, nec dies erat; sed postmodum, cùm divisit Deus lucem à tenebris. Ergo à principio non erat tempus.

3. Præterea, tempus est numerus motûs firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo à principio non erat tempus.

4. Præterea, motus est prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primò creata quàm tempus.

5. Præterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primò creata tempus quàm locus.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. I, cap. 3) quòd « spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis. »

CONCLUSIO. — In prima mundi origine fuit tempus informi materiæ concreatum.

Respondeo dicendum quòd communiter dicitur, quatuor esse primò creata; scilicet naturam angelicam, cœlum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus. Sed attendendum est quòd hoc dictum non procedit secundùm Augustini opinionem. Augustinus enim (loc. cit. in arg. 1) ponit duo primò creata, scilicet naturam angelicam, et materiam corporalem,

(1) Sic tacitè revocat S. Thomas quod ea de re in Sentent. II, dist. 2, quæst. II, art. 3, assertivè dixerat, *non posse poni rationabiliter cœlum empyreum influentiam habere super corpora cùm et ipsum ponatur immobile, nec influere possit sine motu.*

(2) Refert ea de re varias opiniones Sylvius, jure animadvertendo omnia illa esse valdè incerta.

(3) In hoc articulo docet D. Thomas quatuor coæva esse aut quatuor quæ simul ab initio creata, scilicet naturam angelicam, cœlum empyreum, materiam corporalem informem et tempus.

nullâ mentione factâ de cœlo empyreo. Hæc autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, præcedunt formationem non duratione, sed naturâ. Et sicut naturâ præcedunt formationem, ita etiam et motum, et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari. Procedit autem prædicta enumeratio secundùm opinionem aliorum Sanctorum, ponentium quòd informitas materiæ duratione præcessit formationem. Et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod. Aliter enim mensura durationis accipi non posset.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus hoc dicit eâ ratione quâ natura angelica et materia informis præcedunt origine seu naturâ tempus.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut secundùm alios Sanctos materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum et distinctum per diem et noctem.

Ad *tertium* dicendum, quòd si motus firmamenti non statim à principio incepit, tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motûs firmamenti, sed cujuscumque primi motûs. Accidit enim tempori quòd sit numerus motûs firmamenti, inquantum hic motus est primus motuum (1). Si autem esset alius motus primus, illius motûs mensura esset tempus; quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere statim à principio fuisse aliquem motum, ad minus secundùm successionem conceptionum et affectionum in mente angelica. Motum autem non est intelligere sine tempore; cùm nihil aliud sit tempus, « quàm numerus prioris et posterioris in motu. »

Ad *quartum* dicendum, quòd inter primò creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensuræ; non autem motus, qui comparatur solùm ab subjectum mobile.

Ad *quintum* dicendum, quòd locus intelligitur in cœlo empyreo, omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul. Tempus autem, quod est non permanens, concreatum est in suo principio; sicut etiam modò nihil est accipere in actu de tempore, nisi *nunc* (2).

# QUÆSTIO LXVII.

## DE OPERE DISTINCTIONIS SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundùm se. Et primò de opere primæ diei; secundò, de opere secundæ diei; tertiò, de opere tertiæ diei. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm lux propriè in spiritualibus dici possit. — 2° Utrùm lux corporalis sit corpus. — 3° Utrùm sit qualitas. — 4° Utrùm conveniens fuit primâ die fieri lucem.

### ARTICULUS I. — UTRUM LUX PROPRIÈ IN SPIRITUALIBUS DICATUR (3).

De his etiam Sent. II, dist. 13, art. 2, et quodl. 6 in fin. et in Joan I, lect. 8 in principio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lux propriè in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. IV, cap. 28) quòd « in spiritualibus melior et certior lux est. » Et, quòd Christus non sic dicitur lux, quomodo lapis; sed illud propriè, hoc figurativè.

2. Præterea, Dionysius (De div. nom. cap. 4) ponit lumen inter nomina

(1) Intelligendo per firmamentum non cœlum illud in quo dicuntur esse positæ stellæ, sed illud cœlum quod sideribus omnibus excelsius, *primum mobile* nuncupatur.

(2) Nunc temporis est instans indivisibile quo constat tempus. Juxta thomistas nihil de tempore est per se et rigorosè præsens, nisi instans indivisibile, quod *nunc* vocant.

(3) Docet D. Thomas nomen lucis, si secundùm primam nominis impositionem accipiatur, dici metaphoricè de spiritualibus; si verò accipiatur secundùm communem usum loquendi, propriè dici tam de spiritualibus quàm de corporalibus.

intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia propriè dicuntur in spiritualibus. Ergo lux propriè dicitur in spiritualibus (1).

3. Præterea, Apostolus dicit (Ephes. v, 13) : *Omne quod manifestatur, lumen est*. Sed manifestatio magis propriè est in spiritualibus quàm in corporalibus. Ergo et lux.

Sed *contra* est, quod Ambrosius (De fide, lib. II) ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphoricè dicuntur (2).

CONCLUSIO. — Lumen, quoad usum, assumitur ad significandum quodcumque manifestationem et cognitionem facit. Quoad primam verò ejus impositionem, ut scilicet importat manifestationem in sensu visûs, non nisi metaphoricè in spiritualibus assumitur.

Respondeo dicendum quòd de aliquo nomine dupliciter convenit loqui: uno modo, secundùm primam ejus impositionem; alio modo secundùm usum nominis. Sicut patet in nomine *visionis*, quod primò impositum est ad significandum actum sensûs visûs, sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensûs, extensum est hoc nomen, secundùm usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum. Dicimus enim, *vide* quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum. Et ulteriùs etiam ad cognitionem intellectûs, secundùm illud (Matth. v, 8) : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primò quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visûs. Postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundùm quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundùm suam primam impositionem, metaphoricè (3) in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit (loc. cit.). Si autem accipiatur secundùm quòd est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic propriè in spiritualibus dicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## ARTICULUS II. — UTRUM LUX SIT CORPUS (4).

De his etiam in Sent. II, dist. 2, quæst. II, art. 3 ad 4, et dist. 30, quæst. II, art. 1, et De cœlo, lect. 10 et De anim. lib. II, lect. 14.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lux sit corpus. Dicit enim Augustinus (De lib. arbitr. lib. III, cap. 5) quòd « lux in corporibus primum tenet locum. » Ergo lux est corpus.

2. Præterea, Philosophus dicit (Top. lib. v, cap. 2) quòd « lumen est species ignis. » Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Præterea, ferri, intersecari, et reflecti est propriè corporum. Hæc autem omnia attribuuntur lumini vel radio. Conjunguntur etiam diversi radii, et separantur; ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 2); quod etiam videtur non nisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

Sed *contra*. Duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

CONCLUSIO. — Cùm illuminatio fiat in instanti, et in omnem partem, lumen ipsum non est corpus.

Respondeo dicendum quòd impossibile est lumen esse corpus; quod quidem apparet tripliciter. Primò quidem ex parte loci. Nam locus cujuslibet corporis est alius à loco alterius corporis; nec est possibile secundùm natu-

(1) Augustinus et Dionysius hic citati intelligendi sunt secundùm posteriorem sensum, et sic lux de Deo ipso propriè dicitur.

(2) Ambrosius hic loquitur de splendore secundùm primam nominis impositionem.

(3) Vox illa in eo sensu intelligitur propriè ut eliquid corporale significans, et corporalia de spiritualibus non dicuntur nisi metaphoricè.

(4) Mens D. Thomæ in hoc articulo non fuit negare lucem esse accidens quoddam corporeum, sed tantùm esse corpus propriè dictum; quod rerum physicarum scientiæ hodiè adversatur. Omnes enim physici lumen esse corpus fluidum et imponderabile existimant.

ram duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint; quia contiguum requirit distinctionem in situ. Secundò, apparet idem ex ratione motûs. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporalis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti; quia omne quod movetur localiter, necesse est quòd priùs perveniat ad medium magnitudinis, quàm ad extremum. Illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quòd fiat in tempore imperceptibili; quia in parvo spatio posset tempus latere; in magno autem spatio (putà ab Oriente in Occidentem) tempus latere non posset. Statim enim cùm sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphærium usque ad punctum oppositum (1). Est etiam aliud considerandum ex parte motûs; quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundùm circulum quàm secundùm rectitudinem (2). Unde manifestum est quòd illuminatio non est motus localis alicujus corporis. Tertiò apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quòd corpus luminis corrumperetur, et quòd materia ejus acciperet aliam formam; quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantùm corpus, quod replet medium hemisphærium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere quòd ad solam absentiam luminaris tantùm corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quòd non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc quòd ad interpositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur quòd lumen congregetur circa candelam; quia non apparet ibi major claritas post, quàm ante. Quia ergo omnia hæc non solùm rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quòd impossibile est lumen esse corpus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu; scilicet pro igne, quòd inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad *secundum* dicendum, quòd Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia; sicut ignis in materia aerea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo. Non tamen est multùm curandum de eis exemplis quæ Aristoteles inducit in libris logicalibus; quia inducit ea ut probabilia secundùm opinionem aliorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia illa attribuuntur lumini metaphoricè, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatur (Phys. lib. VIII, text. 55), utimur nominibus pertinentibus ad motum localem, in alteratione et in omnibus motibus. Sicut etiam nomen distantiæ derivatum est à loco ad omnia contraria; ut dicitur (Metaphys. lib. X, text. 13).

## ARTICULUS III. — UTRUM LUX SIT QUALITAS.

De his etiam in Sent. II, dist. 1, art. 3 et 4, et De spiritualibus creaturis, art. 8 ad 12, et De anima, lib. II, lect. 14, et Opusc. IX, quæst. VII, et De cœlo, lib. II, lect. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subjecto, etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium; sicut calido con-

(1) Motus luminis non fit in instanti, ut opinatur auctor, sed à sole ad terram in intervallo 8'13" pervenit.

(2) Motus luminis est semper secundùm rectitudinem; illud, ut axioma, ab omnibus scientiæ peritis admittitur.

trariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium. Tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed lux cœlestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus. Dat etiam esse spirituale coloribus; quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

Sed *contra* est, quod Damascenus dicit (De fid. orth. lib. I, cap. 9) quòd lux est quædam qualitas.

CONCLUSIO. — Cùm lumen non sit substantia, neque intentio, necesse est esse quamdam activam qualitatem consequentem per se corpus lucens.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere. Sed hoc non potest esse (1), propter duo. Primò quidem, quia lumen denominat aerem. Fit enim aer luminosus in actu. Color verò non denominat ipsum; non enim dicitur aer coloratus. Secundò, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora: intentiones autem non causant transmutationes naturales. Alii verò dixerunt quòd lux est forma substantialis solis. Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo. Primò quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis; quia *quod quid est,* est objectum intellectùs, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 26). Lux autem est secundùm se visibilis. Secundò, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio; quia formæ substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris; alioquin, eâ recedente, corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis. — Dicendum est ergo quòd sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis; ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscumque alterius corporis à se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est, quòd radii diversarum stellarum habent diversos effectus, secundùm diversas naturas corporum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm qualitas consequatur formam substantialem, diversimodè se habet subjectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cùm enim materia perfectè recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem. Cùm verò forma substantialis recipitur imperfectè secundùm inchoationem quamdam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formæ. Et ideo lumen non remanet nisi ad præsentiam agentis.

Ad *secundum* dicendum, quòd accidit luci quòd non habeat contrarium, inquantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est à contrarietate elongatum (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut calor agit ad formam ignis (3), quasi instrumentaliter, in virtute formæ substantialis; ita lumen agit quasi instrumentaliter, in virtute corporum cœlestium, ad producendas formas subs-

(1) Quandò enim videmus parietem album vel nigrum, idcircò aer intermedius non est albus aut niger.

(2) Qualitates sensibiles corporum quæ sunt susceptiva contrarietatum habent contrarium, sed non ita de qualitatibus corporis, quod est ab omni contrarietate elongatum.

(3) Causa est potior effectu, si agitur de causa principali; sed lumen est causa instrumentalis sive ad formas substantiales producendas, sive ad faciendos colores visibiles actu; causa verò principalis est ipsum corpus cœleste luminosum.

tantiales; et ad hoc quòd faciat colores visibiles actu, inquantum est qualitas primi corporis sensibilis.

**ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER LUCIS PRODUCTIO IN PRIMA DIE PONATUR (1).**

De his etiam in Sent. II, dist. 13, art. 4, et ad Gal. IV, lect. 6 in fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quædam, ut dictum est (art. præc.). Qualitas autem cùm sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo primâ die debet poni productio lucis.

2. Præterea, per lucem distinguitur nox à die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quartâ. Ergo non debuit poni productio lucis primâ die.

3. Præterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secundâ. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. Præterea, si dicatur quòd intelligitur de luce spirituali. Contra : lux, quæ legitur facta primâ die, facit distinctionem à tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebræ; quia etiam dæmones fuerunt à principio boni, ut supra dictum est (quæst. LXIII, art. 5). Non ergo primâ die debuit poni productio lucis.

Sed *contra*. Id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri primâ die.

CONCLUSIO. — Decuit divinæ sapientiæ ordinem ut primo die lux fieret.

Respondeo dicendum quòd de productione lucis est duplex opinio. Augustinus enim (De civ. Dei, lib. XI, cap. 9 et 33) videtur dicere quòd non fuerit conveniens Moysem prætermisisse spiritualis creaturæ productionem. Et ideo dicit quòd cùm dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, per cœlum intelligitur spiritualis natura adhuc informis; per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura spiritualis dignior est quàm corporalis, fuit priùs formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali. Formatio enim naturæ spiritualis est per hoc quòd illuminatur ut adhæreat Verbo Dei.—Aliis autem videtur quòd sit prætermissa à Moyse productio spiritualis creaturæ; sed hujus rationem diversimodè assignant. Basilius enim (Homil. I in Hexameron) dicit quòd Moyses principium narrationis suæ fecit à principio, quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura, id est angelica, prætermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem (Hom. II in Genesim) assignat aliam rationem; quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia potest capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas. Eas enim reputassent deos; cùm etiam proni essent ad hoc quòd solem, et lunam, et stellas colerent tanquam deos; quod eis inhibetur (Deut. IV). Præmissa autem fuerat circa creaturam corporalem multiplex informitas. Una quidem in hoc quòd dicebatur : *Terra erat inanis et vacua;* alia verò in hoc quòd dicebatur: *Tenebræ erant super faciem abyssi.* Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primò removeretur per lucis productionem, propter duo. Primò quidem quia lux, ut dictum est (art. 3), est qualitas primi cor-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dici (Gen. I, 3 et 5) : *Dixitque Deus: fiat lux et facta est lux... divisit lucem à tenebris, et factum est vespere et mane dies unus.*

poris; unde secundùm eam primò fuit mundus formandus. Secundò propter communitatem lucis. Communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur à communioribus, ita etiam in operatione. Nam priùs generatur vivum quàm animal, et animal quàm homo; ut dicitur in lib. de generatione animalium (lib. II, cap. 3). Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior. Basilius (Hom. II in Hexam.) tamen posuit tertiam rationem; quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quæ in objiciendo est tacta; quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm opinionem quæ ponit informitatem materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere quòd materia à principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodum verò fuerit formata secundùm aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad *secundum* dicendum, quòd quidam dicunt lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam, quæ postmodum facto sole in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conveniens; quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat. Unde non debet dici quòd aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit. Et ideo alii dicunt quòd illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundùm hoc illa nubes superflua remaneret: nihil autem est vanum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt quòd ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam; quia secundùm hoc materia ejus non potest esse sub alia forma. Et ideo est dicendum, ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. I, lect. 3), quòd illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantùm ad hoc quòd jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundùm hoc, in productione hujus lucis distincta est lux à tenebris, quantùm ad tria. Primò quidem quantùm ad causam, secundùm quòd in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terræ causa tenebrarum. Secundò quantùm ad locum; quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertiò quantùm ad tempus; quia in eodem hemisphærio secundùm unam partem temporis erat lumen, secundùm aliam tenebræ; et hoc est quod dicitur: *Lucem vocavit* diem, *et tenebras* noctem.

Ad *tertium* dicendum, quòd Basilius (Hom. II in Hexam.) dicit lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum. Sed contra hoc objicit Augustinus (ibidem super Gen. ad litt. lib. I, cap. 16) quòd nulla ratio esset hujus vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis, cùm homines et animalia non essent quorum usibus hoc deserviret. Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui præsentia; sed miraculosè potest hoc fieri. In prima autem institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 1). — Et ideo dicendum est quòd duplex est motus in cœlo. Unus, communis toti cœlo, qui fecit diem et noctem; et iste videtur institutus primo die. Alius autem est qui diversificatur per diversa corpora; secundùm quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium, et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola

distinctione noctis et diei, quæ fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum, et temporum, et annorum ; cùm dicitur : *Ut sint in tempora et dies et annos*; quæ quidem diversitas fit per motus proprios (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd secundùm Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 15) informitas non præcedit formationem duratione. Unde oportet dicere quòd per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ; non quæ est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit; sed quæ est per gratiam, cum qua creata fuit; ut dictum est (quæst. LXII, art. 3). Per hanc ergo lucem facta est divisio à tenebris, id est, ab informitate alterius creaturæ non formatæ. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio à tenebris spiritualibus; non quæ tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus; sed quas Deus futuras prævidit.

# QUÆSTIO LXVIII.

## DE OPERE SECUNDÆ DIEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de opere secundæ diei. — Circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm firmamentum sit factum secundâ die. — 2° Utrùm aliquæ aquæ sint supra firmamentum. — 3° Utrùm firmamentum dividat aquas ab aquis. — 4° Utrùm sit unum cœlum tantùm, vel plures.

### ARTICULUS I. — UTRUM FIRMAMENTUM SIT FACTUM SECUNDA DIE (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd firmamentum non sit factum secundâ die. Dicitur enim (Genes. I, 8) : *Vocavit Deus firmamentum* cœlum. Sed cœlum factum est ante omnem diem ; ut patet cùm dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Ergo firmamentum non est factum secundâ die.

2. Præterea, opera sex dierum ordinantur secundùm ordinem divinæ sapientiæ. Non conveniret autem divinæ sapientiæ, ut posteriùs faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aquâ et terrâ ; de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit primâ die. Non ergo firmamentum factum est secundâ die.

3. Præterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia priùs creatâ ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexistente; quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secundâ die.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. I, 6) : *Dixit Deus:* Fiat firmamentum. Et postea sequitur : *Et factum est vespere et mane dies secundus.*

CONCLUSIO. — Pro diversa firmamenti acceptione secundùm utrumque (naturæ scilicet et temporis) ordinem, vel concedi vel negari potest firmamentum secundo die factum esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus docet (Sup. Genes. ad litt. lib. I, cap. 18 ; Conf. lib. XII, cap. 23 et 24), in hujusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primum quidem, ut veritas Scripturæ inconcussè teneatur. Secundum, cùm Scriptura divina multipliciter exponi possit, quòd nulli expositioni aliquis ita præcisè inhæreat, ut si certâ ratione constiterit

(1) Vide Petavium de opificio sex dierum (lib. I, cap. 8.).

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem radicaliter interimas hæresim illam, quæ fuit Aristotelis, dicentem quòd cœlum non fuit factum, neque genitum, sed ingenitum et æternum ; quod damnatum est à concilio Lateranensi (De sum. Trin. et fid. cath.) et à concilio Toletano primo (cap. 21).

hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur. — Sciendum est ergo quòd hoc quod legitur, firmamentum secundâ die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo de firmamento in quo sunt sidera; et secundùm hoc oportet nos diversimodè exponere secundùm diversas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum. Et hæc fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in ejus compositione lis non erat, sed amicitia tantùm. Alii verò dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum; non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex. Et hæc opinio fuit Platonis, qui posuit corpus cœleste esse elementum ignis. Alii verò dixerunt cœlum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus (1), præter quatuor elementa. Et hæc est opinio Aristotelis (De cœlo, lib. I, text. 6 ad 32). — Secundùm igitur primam opinionem absolutè posset concedi quòd firmamentum factum fuerit secundâ die, etiam secundùm suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam; ad opus autem distinctionis et ornatûs pertinet formare aliqua ex præexistentibus elementis. — Secundùm verò opinionem Platonis non est conveniens quòd firmamentum credatur secundùm suam substantiam esse factum secundâ die. Nam facere firmamentum, secundùm hoc, est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundùm eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem; quia formæ elementorum sunt quæ primò adveniunt materiæ. — Multò autem minùs, secundùm opinionem Aristotelis, poni potest quòd firmamentum secundùm suam substantiam sit secundâ die productum, secundùm quòd per istos dies successio temporis designatur; quia cœlum, cùm sit secundùm suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ. Unde impossibile est quòd firmamentum sit factum ex materia priùs tempore existente. Unde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio ejus, secundùm has duas opiniones, pertinet ad opus secundæ diei, sicut etiam Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quòd lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum. Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solùm ordo naturæ, ut Augustinus vult (Sup. Gen. lib. IV, cap. 22 et 24), nihil prohibebit dicere, secundùm quamcumque harum opinionum, formationem secundùm substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere. Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secundâ die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ; sed illa pars aeris, in qua condensantur nubes, et dicitur *firmamentum* propter spissitudinem aeris in parte illa. Nam quod est spissum et solidum, dicitur esse corpus firmum; ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius (Homil. III in Hexameron, ut sup.). Et secundùm hanc expositionem nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 4) hanc expositionem commendans dicit: « Hanc considerationem laude dignissimam judico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest (2). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm Chrysostomum (Homil. III

(1) Scilicet quintam essentiam, ut jam annotavimus.

(2) Hanc expositionem invenire est apud Basil. (hom. III in Hexam.), Hieron. (epist. LXXXIII), Durandum in 2 dist. 14, Cumel et Bannesium, Pererium in Genesim et alios.

in Genesim) primò Moyses summariè dixit quid Deus fecit; præmittens : *In principio creavit Deus cœlum et terram;* postea per partes explicavit. Sicut si quis dicat : « Hic artifex fecit domum istam, » et postea subdat : « Primò fecit fundamenta, et postea erexit parietes ; tertiò superposuit tectum. » Et sic non oportet nos aliud cœlum intelligere, cùm dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram;* et cùm dicitur quòd *secundâ die factum est firmamentum.*— Potest etiam dici aliud esse cœlum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secundâ die factum. Et hoc diversimodè : nam secundùm Augustinum (Super Gen. ad litt. lib. I, cap. 9) cœlum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis. Cœlum autem quod legitur secundâ die factum, est *cœlum* corporeum. Secundùm verò Bedam et Strabum (in glos. ord.), cœlum quod legitur primo die factum, est cœlum empyreum. Firmamentum verò quod legitur secundâ die factum, est cœlum sidereum. Secundùm verò Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 6), cœlum quod legitur primâ die factum, est quoddam cœlum sphæricum sine stellis ; de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphæram, et mobile primum quod movetur motu diurno. Per firmamentum verò factum secundâ die intelligitur cœlum sidereum. Secundùm autem aliam expositionem quam Augustinus tangit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 1) cœlum primâ die factum, est etiam ipsum cœlum sidereum. Per firmamentum verò secundâ die factum intelligitur spatium aeris, in quo nubes condensantur ; quod etiam cœlum æquivocè dicitur. Et ideo ad æquivocationem designandam signanter dicitur : *Vocavit Deus firmamentum cœlum;* sicut et supra dixerat : *Vocavit lucem diem,* quia dies etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis observandum ; ut Rabbi Moyses dicit (1).

Ad *secundum* et *tertium* patet solutio ex supradictis.

## ARTICULUS II. — UTRUM AQUÆ SINT SUPRA FIRMAMENTUM.

De his etiam in Sent. II, dist. 14, art. 2, et De potent. quæst. IV, art. 1 ad 5, et quodl. IV, quæst. II, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aquæ non sint supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solùm deorsum. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Præterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cùm firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Præterea, aqua, cùm sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti ; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. I, 7) quòd *divisit aquas quæ erant supra firmamentum, ab his quæ erant sub firmamento.*

CONCLUSIO. — Sunt aquæ corporales supra firmamentum, quæ tamen pro diversa firmamenti acceptione vel natura cum illo eædem vel distinctæ sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 5) : « Major est Scripturæ hujus auctoritas quàm omnis humani ingenii capacitas. Unde quoquo modo et qualeslibet aquæ ibi sint, eas tamen ibi esse minimè dubitamus. » Quales autem sint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit (Hom. I in Gen.

(1) Nempe *Barmaimon* seu Maimonis filius (lib. II Prophetarum, cap. 30).

non longè à princ.) quòd aquæ illæ quæ super cœlos sunt, sunt *spirituales substantiæ*. Unde (Psal. CXLVIII, 4) dicitur : *Aquæ, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini;* et (Dan. III, 60) : *Benedicite, aquæ omnes quæ super cœlos sunt, Domino*. Sed ad hoc respondet Basilius in Hexam. (hom. III) quòd « hoc non dicitur eo quòd aquæ sint rationales creaturæ (1), sed quia consideratio earum prudenter à sensum habentibus contemplata glorificationem perficit Creatoris. » Unde ibidem idem dicitur de igne et grandine, et hujusmodi, de quibus constat quòd non sunt rationales creaturæ. Dicendum est ergo quòd sunt aquæ corporales; sed quales aquæ sint oportet diversimodè definire secundùm diversam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quod ponitur esse de natura quatuor elementorum : pari ratione et aquæ quæ super cœlos sunt, ejusdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum. Sed sicut secundùm Strabum (in glos. ord.) dicitur cœlum empyreum, id est igneum, propter solum splendorem; ita dicetur aliud cœlum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra cœlum sidereum. Posito etiam quòd firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici quòd aquas dividit, si per aquam non elementum aquæ, sed materiam informem intelligamus, ut Augustinus dicit (Super Genesim contra manichæos, lib. I, cap. 5 et 7); quia secundùm hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis. Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensantur, sic aquæ quæ supra firmamentum sunt, sunt aquæ quæ vaporabiliter resolutæ, supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviæ generantur (2). Dicere enim quòd aquæ vaporabiliter resolutæ eleventur supra cœlum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit (Super Genes. ad litt. lib. II, cap. 4) est omnino impossibile : tum propter soliditatem cœli : tum propter regionem ignis mediam quæ hujusmodi vapores consumeret : tum quia locus quò feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunæ : tum etiam, quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorumdam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quòd corpus est in infinitum divisibile, vanum est. Non enim corpus naturale in infinitum dividitur, aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc quòd aquæ, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super cœlos continentur. Sed hanc solutionem Augustinus excludit (Super Genes. ad litt. lib. II, cap. 1) dicens quòd « nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum, convenit quærere, non quid in eis ad miraculum suæ potentiæ velit operari. » Unde aliter dicendum est quòd secundùm duas ultimas opiniones de aquis et firmamento patet solutio ex præmissis (in corp. art.). Secundùm autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis quàm Aristoteles ponat; ut quædam aquæ spissa sint circa terram, quædam verò tenues circa cœlum; ut sic se habeant illæ ad cœlum, sicut istæ ad terram : vel quòd per aquam intelligatur materia corporum ; ut dictum est (in corp. art.).

(1) Hæc Origenis sententia fuit unanimiter à Patribus et doctoribus scholasticis explosa.

(2) Verisimile est aquas illas quæ vel supra firmamentum, vel supra cœlos esse dicuntur, esse nubes aquosas vaporesque humidos in nubibus existentes, qui ab aqua naturali non differunt specie, ac per consequens recte vocantur aquæ.

Ad *secundum* etiam patet solutio ex præmissis secundùm duas ultimas opiniones. Secundùm verò primam respondet Basilius (Hom. III in Hexam. art. med.) dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum, seu convexum. Secundò, quia aquæ quæ sunt supra cœlos, non sunt fluidæ, sed quasi glaciali soliditate extra cœlum firmatæ. Unde et à quibusdam dicuntur cœlum crystallinum (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm tertiam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatæ, propter utilitatem pluviarum. Secundùm verò secundam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum, id est, cœlum totum diaphanum absque stellis; quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum cœlum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis; sicut cœlum in quo sunt sidera, per motum qui est secundùm zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundùm verò primam opinionem, aquæ sunt ibi, ut Basilius (prædicto loco) dicit, ad contemperandum calorem cœlestium corporum (2). Cujus signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 5) quòd stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

## ARTICULUS III. — UTRUM FIRMAMENTUM DIVIDAT AQUAS AB AQUIS (3).

De his etiam De potent. quæst. IV, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundùm speciem est unus locus naturalis. « Sed omnis aqua omni aquæ est eadem specie; » ut dicit Philosophus (Top. lib. I, cap. 6). Non ergo aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundùm locum.

2. Præterea, si dicatur quòd aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quæ sunt sub firmamento. Contra: ea quæ sunt secundùm speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Præterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere, quòd ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quòd aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. I, 6): *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.*

CONCLUSIO. — Pro diversa firmamenti et aquarum acceptione, diversimodè intelligitur firmamentum dividere aquas ab aquis.

Respondeo dicendum quòd aliquis considerando superficie tenus litteram Genesis posset talem imaginationem concipere secundùm quorumdam antiquorum philosophorum (4) positionem. Posuerunt enim quidam aquam esse quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium; quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi,

(1) Illud systema excogitavit Empedocles, et quod mirum est, reperitur apud Flavium Josephum (Ant. lib. I, cap. 1), Severinum (lib. VIII, Op. sancti Chrysost. fragm. 596), Cæsarium (Dial. pag. 69), Ambrosium (Hexam. cap. 8).

(2) Hæc reperiuntur apud Philonem (lib. De cherubim, pag. 112), Severium (loc. cit.), Theodoretum (quæst. II in Gen. pag. 29), Epiphanium (loc. cit. art. 2), Ambrosium (Hexam. II, cap. 3) et Maximum Victorem (Ad Athanasium, lib. I).

(3) In hoc articulo D. Thomas interpretatur hæc verba sacræ Scripturæ: *Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis.*

(4) Ita Thales et sui asseclæ.

cùm dicitur quòd *tenebræ erant super faciem abyssi.* Ponebant etiam quòd illud cœlum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia, sed est infinitum aquarum corpus supra cœlum. Et ita posset aliquis dicere quòd firmamentum cœli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, id est, ab omnibus corporibus quæ infra cœlum continentur, quorum principium aquam ponebant. Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ. Sed considerandum est quòd Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solùm eis proposuit quæ manifestè sensui apparent. Omnes autem quantumcumque rudes terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus. intantum quòd etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam; aerem autem non expressè nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem; significans ipsum quasi aquæ annexum, cùm dicit quòd *tenebræ erant super faciem abyssi.* Per quod datur intelligi, super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum, quod est subjectum lucis et tenebrarum. Sic igitur, sive per firmamentum intelligamus cœlum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum; convenienter dicitur quòd firmamentum dividit aquas ab aquis, secundùm quòd per aquam materia informis significatur; vel secundùm quòd omnia corpora diaphana sub convenientia aquarum (1) intelliguntur. Nam cœlum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana à superioribus. Aer verò nubilosus distinguit superiorem aeris partem in qua generantur pluviæ, et hujusmodi impressiones ab inferiori parte aeris, quæ aquæ connectitur et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, aquæ superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utræque aquæ sunt ejusdem speciei: et deputantur tunc duo loca aquis, non eâdem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd si accipiantur aquæ diversæ secundùm speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem, sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad *tertium* dicendum, quòd Moyses propter invisibilitatem aeris et similium corporum, omnia hujusmodi corpora sub aquæ nomine comprehendit. Et sic manifestum est quòd ex utraque parte firmamenti qualitercumque accepti, sunt aquæ.

## ARTICULUS IV. — UTRUM SIT UNUM CŒLUM TANTUM (3).

De his etiam in Sent. II, dist. 14, art. 4, et in Metaph. lib. I, lect. 7 circa finem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sit unum cœlum tantùm. Cœlum enim contra terram dividitur, cùm dicitur : *In principio creavit*

(1) Vel propter convenientiam quamdam sub aquarum nomine designantur. Est enim diaphana (id est transparens) aqua; indeque *perspicua*, vel *conspicuare*, vel *viva*, vel similibus epithetis apud poetas appellatur.

(2) Hic D. Thomas Aristotelem sequitur (Meteor. lib. I, cap. 9) et idem antea Basilius fecerat (hom. III).

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas errorem basilidianorum ponentium : cœlos esse trecentos sexaginta quinque. Taceo quod hæretici addebant ab ipsis tot cœlis mundum esse factum, non à Deo, quoniam de hoc dictum est (quæst. XLIV, art. 1, et quæst. XLV).

*Deus cœlum et terram*. Sed terra est una tantùm. Ergo et cœlum est unum tantùm.

2. Præterea, omne quod constat ex tota sua materia, est unum tantùm. Sed cœlum est hujusmodi, ut probat Philosophus (De cœlo, lib. I, text. 95). Ergo cœlum est unum tantùm.

3. Præterea, quidquid dicitur de pluribus univocè, dicitur de eis secundùm unam rationem communem. Sed si sunt plures cœli, cœlum dicitur univocè de pluribus; quia si æquivocè, non propriè dicerentur plures cœli. Oportet ergo, si dicuntur plures cœli, quòd sit aliqua ratio communis secundùm quam cœli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum quòd sint plures cœli.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. CXLVIII, 4): *Laudate eum, cœli cœlorum.*

CONCLUSIO. — Si omne illud corpus quod supra terram et aquam est, nomine cœli accipiatur, unum tantùm est cœlum; varii tamen secundùm varias illius totius partes sunt cœli; varii quoque sunt cœli per metaphoram dicti.

Respondeo dicendum quòd circa hoc videtur esse quædam diversitas inter Basilium et Chrysostomum. Dicit enim Chrysostomus (Hom. IV in Gen.) non esse nisi unum cœlum; et quòd pluraliter dicitur, *cœli cœlorum*, hoc est propter proprietatem linguæ Hebrææ, in qua consuetum est ut cœlum solùm pluraliter significetur; sicut sunt etiam multa nomina in Latino, quæ singulari carent. Basilius (Hom. III in hex.) autem et Damascenus (De orth. fid. lib. II, cap. 6) sequens eum, dicunt plures esse cœlos. Sed hæc diversitas magis est in voce quàm in re. Nam Chrysostomus unum cœlum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam; nam etiam aves quæ volant in aere, dicuntur propter hoc volucres cœli. Sed quia in isto corpore sunt multæ distinctiones; propter hoc Basilius posuit plures cœlos. Ad distinctionem ergo cœlorum sciendam considerandum est quòd cœlum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur propriè et naturaliter; et sic dicitur cœlum corpus aliquod sublime et luminosum actu vel potentiâ et incorruptibile per naturam. Et secundùm hoc ponuntur tres cœli: primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum; secundum totaliter diaphanum, quod vocant cœlum aqueum et crystallinum (1); tertium partim diaphanum, et partim lucidum actu, quod vocant cœlum sidereum: et dividitur in octo sphæras; scilicet in sphæram stellarum fixarum, et septem sphæras planetarum, quæ possunt dici septem cœli vel septem sphæræ (2). — Secundò dicitur cœlum per participationem alicujus proprietatis cœlestis corporis; scilicet sublimitatis et luminositatis actu vel potentiâ. Et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunæ. Damascenus (De fide orthod. lib. II, cap. 6) ponit unum cœlum; nominans illud aereum. Et sic secundùm eum sunt tres cœli: aereum, sidereum, et aliud superius; de quo intelligitur quòd Apostolus legitur *raptus usque ad tertium cœlum*. Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis, et aeris; et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio; ideo istud cœlum Rabanus (in Gen. cap. 1) distinguit in quatuor: supremam regionem ignis nominans cœlum igneum; inferiorem verò regionem cœlum olympium, ab altitudine cujusdam montis, qui vocatur Olympus. Supremam verò regionem aeris vocavit cœlum æthereum propter inflammationem; inferiorem verò regionem cœlum aereum. Et sic cùm isti quatuor cœli tribus superioribus connumerentur, fiunt in universo, secundùm Rabanum, septem cœli corporei. — Tertiò

(1) *Aqueum* quidem propter mobilitatem et prospicuitatem, sed *crystallinum* propter soliditatem perspicuitati conjunctam.

(2) Systema est illud cujus Ptolomæus fuit auctor.

dicitur cœlum metaphoricè : et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur cœlum, propter ejus spiritualem sublimitatem et lucem ; de quo cœlo exponitur diabolum dixisse (Is. XIV, 13) : *Ascendam in cœlum*, id est, ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona, in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, *cœli* nominantur ; ubi dicitur (Matth. V, 12) : *Merces vestra multa est in cœlis;* ut Augustinus exponit (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 5). Quandoque verò tria genera supernaturalium visionum ; scilicet corporalis, imaginariæ, et intellectualis, tres cœli nominantur ; de quibus Augustinus exponit (Super Genesim ad litt. lib. XII, cap. 29 et 34) quòd Paulus est *raptus usque ad tertium cœlum.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd terra se habet ad cœlum ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multæ circumferentiæ. Unde, unâ terrâ existente, multi cœli ponuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de cœlo, secundùm quòd importat universitatem creaturarum corporalium. Sic enim est unum cœlum tantùm.

Ad *tertium* dicendum, quòd in omnibus cœlis invenitur communiter sublimitas, et aliqua luminositas ; ut ex dictis patet (in corp. art.).

# QUÆSTIO LXIX.

## DE OPERE TERTIÆ DIEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de opere tertiæ diei. — Et circa hoc quæruntur duo : 1° De congregatione aquarum. — 2° De productione plantarum.

### ARTICULUS I. — UTRUM AQUARUM CONGREGATIO CONVENIENTER DICATUR FACTA TERTIA DIE (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 14, art. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertiâ die. Ea enim quæ facta sunt primâ et secundâ die, verbo factionis exprimuntur. Dicitur enim : *Dixit Deus, Fiat lux ;* et, *Fiat firmamentum.* Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei debuit exprimi verbo factionis, et non solùm verbo congregationis.

2. Præterea, terra priùs undique erat aquis cooperta. Propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquæ congregari possent.

3. Præterea, quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

4. Præterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

5. Præterea, terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cùm dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Inconvenienter ergo dicitur tertiâ die nomen terræ impositum.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (2).

(1) Quidam auctores existimaverunt aquas secundâ die fuisse congregatas. Hujus sententiæ rationes refert Petavius et eam ut probabilem tenet (De opere sex dier. lib. I, cap. 15).

(2) Sic dicentis nimirum vers. 9 : *Dixit verò Deus : Congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt, in locum unum, ut appareat arida. Et factum est ita. Et vocavit Deus aridam terram, congre*

CONCLUSIO. — Ut naturæ ordo servaretur, convenienter post formationem aquæ secundâ die factam, tertiâ die formata est terra, et distincta; quando congregatæ sunt aquæ quæ sub cœlo erant in locum unum, et apparuit arida.

Respondeo dicendum quòd hìc oportet aliter dicere secundùm expositionem Augustini et aliorum Sanctorum. Augustinus enim (Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 15, et lib. IV, cap. 22 et 34, et de Gen. cont. Man. lib. I, cap. 5 et 7) in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solùm originis et naturæ. Dicit enim primò creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma; quam dicit primò significari nomine terræ et aquæ; non quia hæc informitas formationem præcesserit tempore, sed origine tantùm. Neque una formatio secundùm eum præcessit aliam duratione, sed solùm naturæ ordine. Secundùm quem ordinem necesse fuit ut primò poneretur formatio supremæ naturæ, scilicet spiritualis, per hoc quòd legitur primâ die lux facta. Sicut autem spiritualis natura præeminet corporali, ita superiora corpora præeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum; cùm dicitur: *Fiat firmamentum:* per quod intelligitur impressio formæ cœlestis in materiam informem non priùs tempore existentem, sed origine tantùm. Tertio verò loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, sed origine præcedentem. Unde per hoc quod dicitur: *Congregentur aquæ, et appareat arida;* intelligitur quòd materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit ipsi talis motus; et forma substantialis terræ per quam competit ei sic videri. — Sed secundùm alios Sanctos (citatos quæst. LXVI, art. 1 in corp.) in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quòd informitas materiæ tempore præcessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiæ secundùm eos non intelligitur carentia omnis formæ; quia jam erat cœlum, et aqua, et terra; quæ tria nominantur tanquam manifestè sensu perceptibilia: sed intelligitur informitas materiæ carentia debitæ distinctionis, et consummatæ cujusdam pulchritudinis. Et secundùm hæc tria nomina posuit Scriptura tres informitates. Ad cœlum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas verò aquæ, quæ est media, significatur nomine abyssi; quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit (Contra Faust. lib. XXII, cap. 11). Informitas verò terræ tangitur in hoc quod dicitur, quòd *terra erat inanis seu invisibilis*, per hoc quòd erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est primâ die; et quia tempus sequitur motum cœli, tempus autem est numerus motùs supremi corporis, per hujusmodi formationem facta est distinctio temporis; noctis scilicet et diei. Secundo verò die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quamdam distinctionem et ordinem; ita quòd sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3). Tertio verò die formatum est ultimum corpus, scilicet terra; per hoc quòd discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ et maris. Unde satis congruè, sicut informitatem terræ expresserat dicens, quòd *terra erat invisibilis vel inanis;* ita ejus formationem exprimit per hoc quòd dicit: *Et appareat arida.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm Augustinum (Sup. Gen. lib. III, cap. 20, et lib. II, cap. 7 et 8) ideo in opere tertiæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus operibus, ut ostendatur

*gationesque aquarum appellavit maria. Et vidit Deus quòd esset bonum*, etc. Tum inferiùs vers. 15: *Et factum est vespere et mane dies tertius.*

quòd superiores formæ, scilicet spirituales angelorum et cœlestium corporum, sunt perfectæ et stabiles in *esse;* formæ verò inferiorum sunt imperfectæ et mobiles. Et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridæ, impressio talium formarum designatur. « Aqua enim est labiliter fluxa; terra stabiliter fixa; » ut ipse dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 11). Secundùm verò alios dicendum est quòd opus tertiæ diei est perfectum secundùm solum motum localem. Et ideo non oportuit quòd Scriptura uteretur verbo factionis.

Ad *secundum* patet solutio secundùm Augustinum (loc. cit.); quia non oportet dicere quòd terra primò esset cooperta aquis, et postmodum aquæ sint congregatæ; sed quòd in tali congregatione fuerunt productæ. Secundùm verò alios tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. I, cap. 12): Uno modo, ut aquæ in majorem altitudinem sint elevatæ in loco ubi sunt congregatæ. Nam mare est altius terrâ; ut experimento compertum est in mari Rubro, ut Basilius dicit (Hom. IV in Hexam. antè medium). Secundò, ut dicatur quòd rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quæ congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur quòd terra potuit aliquas partes præbere concavas quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes aquæ unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus. Et propter hoc dicuntur aquæ *congregari in unum locum.* Vel dicit unum locum non simpliciter, sed per comparationem ad locum terræ siccæ; ut sit sensus: *Congregentur aquæ in unum locum,* id est, seorsum à terra sicca. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquæ, subdit quòd *congregationes aquarum appellavit maria.*

Ad *quartum* dicendum, quòd jussio Dei naturalem motum corporibus præbet. Unde dicitur quòd suis naturalibus motibus *faciunt verbum ejus.*— Vel potest dici quòd naturale esset quòd aqua undique esset circa terram, sicut aer undique est circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantæ essent super terram, oportuit quòd aliqua pars terræ esset discooperta ab aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis per elevationem vaporum desiccantis terram. Sed sacra Scriptura attribuit potestati divinæ; non solùm in Genesi, sed etiam in Job (XXXVIII, 10), ubi ex persona Domini dicitur: *Circumdedi mare terminis meis;* et (Jerem. V, 22): *Me ergo non timebitis, ait Dominus, qui posui arenam terminum mari?*

Ad *quintum* dicendum, quòd secundùm Augustinum (Super Gen. lib. I, cap. 13, ut et lib. II, cap. 2), per terram de qua primò fiebat mentio, intelligitur materia prima. Nunc autem intelligitur ipsum elementum terræ.—Vel potest dici secundùm Basilium (Hom. IX hexam.) quòd primò nominabatur terra secundùm naturam suam; nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quæ est siccitas. Unde dicitur quòd *vocavit aridam terram.*—Vel potest dici, secundùm Rabbi Moysem (Proph. lib. II, cap. 30), quòd ubicumque dicitur *vocavit,* significatur æquivocatio nominis. Unde priùs dictum est quòd *vocavit lucem, diem,* propter hoc quòd etiam dies vocatur spatium viginti quatuor horarum, secundùm quòd ibidem dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus.* Similiter dicendum est quòd firmamentum, id est, aerem vocavit cœlum, quia etiam cœlum dicitur quod est primò creatum. Similiter etiam

(1) Hæc sententia reperitur apud Ciceronem (De natura deorum, lib. II) et eam adoptarunt Basilius (Hom. IV in Hexameron) et Ambrosius.

dicitur quòd *aridam*, id est, illam partem quæ est discooperta aquis, vocavit terram, prout distinguitur contra mare; quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur, *vocavit*, id est, dedit naturam vel proprietatem, ut possit sic vocari.

## ARTICULUS II. — UTRUM PLANTARUM PRODUCTIO CONVENIENTER TERTIA DIE FACTA LEGATUR (1).

De his etiam De potent. quæst. IV, art. 1 ad 28, ut et Sent. II, ubi supra.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd plantarum productio inconvenienter tertiâ die facta legatur. Plantæ enim habent vitam sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatûs (2). Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quæ pertinet ad opus distinctionis.

2. Præterea, illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarumdam plantarum pertinet ad maledictionem terræ; secundùm illud (Gen. III, 17) : *Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi.* Ergo productio plantarum non debuit universaliter commemorari in tertia die, quæ pertinet ad formationem terræ.

3. Præterea, sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides et metalla. Et tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertiâ die.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. I, 12) : *Protulit terra herbam virentem.* Et postea sequitur : *Factum est vespere et mane dies tertius.*

CONCLUSIO. — Cùm plantarum productio sit quasi quædam terræ formatio, eo quòd immobiliter terræ inhærent; convenienter eodem die quo terra (id est, die tertio) in sacris describitur eloquiis facta fuisse.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), in tertia die informitas terræ removetur. Duplex autem informitas circa terram describitur. Una quòd erat invisibilis seu inanis; quia erat aquis cooperta. Alia, quòd erat incomposita sive vacua; id est, non habens debitum decorem, qui acquiritur terræ ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur. Prima quidem per hoc quòd aquæ congregatæ sunt in unum locum, et apparuit arida. Secunda verò per hoc quòd protulit terra herbam virentem. Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quòd plantæ productæ sunt in actu in suis speciebus, hâc tertiâ die; secundùm quòd superficies litteræ sonat. Augustinus autem dicit (Super Gen. ad litt. lib. V, cap. 5, et lib. VIII, cap. 3) quòd causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum; id est, producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ. Dicitur enim (Gen. II, 4) : *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creatæ sunt, in die quo Deus fecit cœlum et terram et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret.* Ante ergo quàm orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione : quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter, à quo opere postmodum requievit;

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas ritè locutam esse Scripturam ibi (Gen. I) : *Protulit terra herbam virentem, et factum est vespere et mane dies tertius.*

(2) Aquatilium quidem ut et volatilium quintâ die; sed quadrupedum vel terrestrium et reptilium die sextâ; quamvis et reptilia quædam de genere volatilium die quintâ ponantur; ut ex professo infra.

qui tamen postmodum secundùm administrationem rerum conditarum, per opus propagationis usque modò operatur. Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productæ sunt plantæ in actu, sed causaliter tantùm. — Quamvis secundùm alios dici possit, quòd prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet; sed quòd ex speciebus primò institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit : *Antequam orirentur super terram*, vel *antequam germinaret;* id est, antequam ex similibus similia producerentur; sicut nunc naturaliter fieri videmus secundùm viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit : *Germinet terra herbam virentem et facientem semen;* quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrùm scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vita in plantis est occulta; quia carent locali motu et sensu, quibus animatum ab inanimato maximè distinguitur. Et ideo, quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam ante illam maledictionem spinæ et tribuli producti erant vel virtute, vel actu; sed non erant producti homini in pœnam; ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, infructuosa quædam et noxia germinaret. Unde dictum est : *Germinabit tibi* (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd Moyses ea tantùm proposuit quæ in manifesto apparent, sicut jam dictum est (quæst. LXVII, art. 4). Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ. Et iterum non habent manifestam distinctionem à terra, sed quædam terræ species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

# QUÆSTIO LXX.

## DE OPERE ORNATUS, QUANTUM AD QUARTAM DIEM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de opere ornatûs. Et primò de singulis diebus secundùm se; secundò, de omnibus septem diebus in communi. — Circa primum ergo considerandum est de opere quartæ diei; secundò, de opere quintæ; tertiò, de opere sextæ; quartò, de iis quæ pertinent ad septimam diem.— Circa primum quæruntur tria : 1° De productione luminarium. — 2° De fine productionis eorum. — 3° Utrùm sint animata.

### ARTICULUS I. — UTRUM LUMINARIA DEBUERINT PRODUCI QUARTA DIE (2).

De his etiam infra quæst. LXXIV, art. 1 ad 4, et Sent. II, dist. 15, quæst. I, art. 1, et De potent. quæst. IV, art. 2 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd luminaria non debuerint produci quartâ die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis ante omnem diem. Ergo et eorum formæ; non ergo sunt facta quartâ die.

(1) Ex Basilio, Ambrosio et aliis Patribus dicendum videtur etiam ante peccatum fuisse herbas venenosas; quæ licèt esse forent homini noxiæ cæteris tamen animalibus erant utilissimæ.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas Scripturam rectè locutam esse (Gen. I) : *Fecit Deus luminaria magna... factumque est vespere et mane dies quartus.*

2. Præterea, luminaria sunt quasi vasa luminis (1). Sed lux est facta primâ die. Ergo luminaria fieri debuerunt primâ die, et non quartâ.

3. Præterea, sicut plantæ fixæ sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento. Unde Scriptura dicit quòd *posuit ea in firmamento*. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terræ cui inhærent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni secundâ die cum productione firmamenti.

4. Præterea, sol et luna et alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum (2). Ergo luminaria non debuerunt fieri quartâ die, sed tertiâ, vel ante.

5. Præterea, multæ stellæ secundùm astrologos sunt lunâ majores. Non ergo tantùm sol et luna debuerunt poni duo magna luminaria.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Quia decuit ut quod primo die inter illos tres dies qui deputati sunt operibus distinctionis, formatum erat, primo similiter die inter illos tres qui operibus ornatûs deputati sunt, ornaretur; ideo convenienter quarto die luminaria producuntur.

Respondeo dicendum quòd in recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit (Gen. II, 1) : *Igitur perfecti sunt cœli, et terra, et omnis ornatus eorum.* In quibus verbis triplex opus intelligi potest : scilicet *opus creationis;* per quod cœlum et terra producta leguntur, sed informia : et *opus distinctionis*, per quod cœlum et terra sunt perfecta; sive per formas substantiales attributas materiæ omnino informi, ut Augustinus vult (Sup. Gen. lib. II, cap. 11), sive quantùm ad convenientem decorem et ordinem, ut alii Sancti dicunt. Et his duobus operibus additur *ornatus;* et differt ornatus à perfectione. Nam perfectio cœli et terræ ad ea pertinere videtur quæ cœlo et terræ sunt intrinseca. Ornatus verò ad ea quæ sunt à cœlo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maximè manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatûs pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cœlo et in terra. Sicut autem supra dictum est (quæst. præc. art. 1), de tribus fit mentio in creatione; scilicet de cœlo, et aqua, et terra (3). Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die cœlum; secundo die distinguuntur aquæ; tertio die fit distinctio in terra, maris et aridæ. Et similiter in opere ornatûs : primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quæ moventur in cœlo, ad ornatum ipsius; secundo die, qui est quintus, aves et pisces, ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quæ pro uno accipiuntur; tertio die, qui est sextus, producuntur animalia quæ habent motum in terra, ad ornatum ipsius. Sed sciendum est quòd in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis Sanctis. Dicit enim (Sup. Gen. lib. V, cap. 5) luminaria esse facta in actu, non in virtute tantùm. Non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit : *Producat firmamentum luminaria;* sicut dicit : *Germinet terra herbam virentem.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm Augustinum (Sup. Gen.

(1) Alludendo ad illud (Ecclesiast. XLIII, v. 2) : *Sol in aspectu annuntians in exitu, vas admirabile, opus excelsi.* Ut et postea vers. 9 : *Vas castrorum in excelsis, in firmamento cœli gloriosè resplendens*, etc.

(2) Saltem naturâ, si non tempore semper; nunquam autem effectus causam qualitercumque antecedit.

(3) De cœlo quidem et de terra expressè, cùm dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Implicitè autem de aqua cùm additur : *Spiritus Dei ferebatur super aquas.*

lib. IV, cap. 22 et 34) nulla difficultas ex hoc oritur (1); non enim ponit successionem temporis in istis operibus; et ideo non oportet dicere quòd materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundùm eos autem qui ponunt cœlestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit (2); quia potest dici quòd sunt formata ex præjacenti materia, sicut animalia et plantæ. Sed secundùm eos qui ponunt corpora cœlestia esse alterius naturæ ab elementis, et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quòd substantia luminarium à principio fuit creata; sed priùs erat informis, et nunc formatur; non quidem formâ substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis. Ideo tamen non fit mentio à principio de eis, sed solùm quartâ die, ut Chrysostomus dicit (Hom. VI in Gen. post med.); ut per hoc removeat populum ab idololatria; ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec à principio fuerunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm Augustinum (Sup. Gen. lib. I, cap. 9) nulla sequitur difficultas; quia lux de qua primâ die facta est mentio, fuit lux spiritualis; nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quòd lux primo die fuit producta secundùm communem lucis naturam; quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundùm quòd videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, lect. 3) quòd « lumen solis, quod primò erat informe, quarto die formatum est. »

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm Ptolemæum luminaria non sunt fixa in sphæris, sed habent motum seorsum à motu sphærarum. Ideo Chrysostomus dicit (Hom. VI in Gen. à med.) quia non ideo dicitur quòd posuit ea in firmamento, quòd ibi sint fixa; sed quia jusserit ut ibi essent: sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. Sed secundùm opinionem Aristotelis (De cœl. lib. II, text. 43) stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium secundùm rei veritatem; tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphærarum. Moyses autem rudi populo condescendens, sequutus est quæ sensibiliter apparent; ut dictum est (quæst. LXVII, art. 4). Si autem firmamentum quod factum est secundâ die, sit secundùm distinctionem naturæ aliud ab eo in quo posita sunt sidera, licèt sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est (quæst. LXVII, art. 4), cessat objectio. Nam firmamentum factum est secundâ die, quantùm ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sidera quartâ die, quantùm ad superiorem partem; ut totum pro uno accipiatur, secundùm quòd sensui apparet.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dicit Basilius (Homil. V Hexam.), præmittitur productio plantarum luminaribus, ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quòd primordialem originem habent plantæ à luminaribus; quamvis, ut Chrysostomus dicit (Homil. VI in Genes.), sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut Chrysostomus dicit, dicuntur duo luminaria magna, non tam quantitate quàm efficaciâ et virtute; quia etsi aliæ stellæ sint majores quantitate quàm luna, tamen effectus lunæ

(1) Id est, secundùm sententiam jam indicatam Augustini; non quòd ipsemet nullam difficultatem sequi dicat.

(2) Quantùm ad illud quod est priùs fuisse imperfecta secundùm ipsam formam substantialem. Sed alia difficultas est quantùm ad illud ipsum quòd ex natura elementorum esse dicuntur contra mentem et sensum S. Thomæ.

magis sentitur in istis inferioribus; et etiam secundùm sensum major apparet.

**ARTICULUS II.** — UTRUM CONVENIENTER CAUSA PRODUCTIONIS LUMINARIUM DESCRIBATUR (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim (Hier. x, 2): *A signis cœli nolite metuere, quæ gentes timent.* Non ergo luminaria in signa facta sunt.

2. Præterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quæ hìc aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Præterea, distinctio temporum et dierum incepit à primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora, et dies, et annos; id est, in horum distinctionem.

4. Præterea, nihil fit propter vilius se; quia finis est melior iis quæ sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quàm terra. Ergo facta non sunt ut illuminent terram.

5. Præterea, luna non præest nocti, quando est prima. Probabile autem est quòd luna facta fuerit prima. Sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta ut præsit nocti.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (2).

CONCLUSIO. — Ut populus ad idololatriam propensus revocaretur, convenienter ea causa productionis luminarium describitur à Moyse, ex qua intelligeretur ad hominum utilitatem esse facta; videlicet in signa et tempora, et dies et annos, etc.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. LXV, art. 2), creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundùm quòd sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur (Deut. IV, 19): *Ne fortè elevatis oculis ad cœlum videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea et colas, quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus* (3). Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primò enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantùm ad visum, qui est directivus in operibus, et maximè utilis ad cognocendas res. Et quantùm ad hoc dicit, *ut luceant in firmamento, et illuminent terram* (4). Secundò, quantùm ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur; quæ non essent, si semper esset aut æstas, aut hyems; et quantùm ad hoc dicit: *Ut sint in tempora, et dies, et annos.* Tertiò, quantùm ad opportunitatem negotiorum et operum, inquantum ex luminaribus cœli accipitur significatio pluviosi temporis, vel sereni, quæ sunt apta diversis negotiis; et quantùm ad hoc dicit: *Ut sint in signa.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad *secundum* dicendum, quòd per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectùs occulti, sicut et è converso. Unde nihil pro-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò interimas errorem paganorum et priscillianistarum qui contendebant liberas hominum actiones stellarum motui omnino adstringi, quod his verbis à concilio Bracarensi damnatum est: *Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt; anathema sit* (can. 9).

(2) Quæ jam ad articulum præcedentem notata est.

(3) Sive juxta 70, *quæ distribuit Deus omnibus gentibus quæ sub cœlo sunt.*

(4) Ne scilicet habitatores ejus in habitationem tenebrosam inducantur, ait Augustinus super Genesim ad litt. lib. II, cap. 15.

hibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potiùs dicit signa quàm causas, ut occasionem idololatriæ tolleret.

Ad *tertium* dicendum, quòd in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem, secundùm motum diurnum, qui est communis totius cœli; qui potest intelligi incepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundùm quòd dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundùm speciales motus stellarum qui possunt intelligi quarto die incepisse.

Ad *quartum* dicendum, quòd in illuminatione terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundùm animam præfertur corporalibus luminaribus (1). Nihil tamen prohibet dici quòd dignior creatura facta est propter inferiorem; non secundùm quòd in se consideratur, sed secundùm quòd ordinatur ad integritatem universi.

Ad *quintum* dicendum, quòd luna, quando est perfecta, oritur vespere, et occidit mane; et sic præest nocti. Et satis probabile est quòd luna fuerit facta plena; sicut et herbæ factæ sunt in perfectione, facientes semen; et similiter animalia, et homo. Licèt enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen (Sup. Gen. lib. II, cap. 15) hoc non asserit; quia dicit non esse inconveniens quòd Deus imperfecta fecerit, quæ postmodum ipse perfecit (2).

## ARTICULUS III. — UTRUM LUMINARIA CŒLI SINT ANIMATA (3).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 69, et De potent. quæst. VI, art. 6, et quodl. XII, art. 9, et De spiritualibus creaturis, art. 6, et De cœlo, lib. II, lect. 3 et 13, rursusque lect. 18 et lect. 19 in principio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd luminaria cœli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata, scilicet pisces, aves et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quæ pertinent ad ornatum cœli.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora quàm corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quæ est principium vitæ; quia, ut Augustinus dicit (Lib. de vera relig. cap. 29), « quælibet substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. » Ergo luminaria cœli sunt animata.

3. Præterea, causa nobilior est effectu. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitæ; ut patet maximè in animalibus ex putrefactione generatis, quæ virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multò magis corpora cœlestia vivunt, et sunt animata.

4. Præterea, motus cœli et cœlestium corporum sunt naturales; ut patet (De cœlo, lib. I, text. 7 et 8). Motus autem naturalis est à principio intrinseco. Cùm igitur principium motùs cœlestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quæ movetur sicut desiderans à desiderato, ut dicitur (Met. lib. XII, text. 36), videtur quòd principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus cœlestibus. Ergo sunt animata.

5. Præterea, primum mobile est cœlum. In genere autem mobilium pr

(1) Ita Nicolaïus et theolog. Lovan.. Duac., sed alii *corporibus luminarium*.

(2) Ex quo intelligi potest etiam probabiliter dici posse, lunam esse factam in statu novilunii, ut paulatim incrementa capiendo perveniret ad plenilunii perfectionem.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias errorem Rabbi Moysis et quorumdam philosophorum dicentium quòd corpora cœlestia sunt animata etiam animâ intellectiva, quod sic damnatum est à synodo particulari Constantinopolitano : *Si quis dicit cœlum, solem, lunam, stellas et aquas quæ supra cœlos sunt animatas quasdam esse et rationales; anathema sit*. Quamvis non constat, ait Sylvius, hanc doctrinam esse fidei; non tamen videtur nunc sine temeritate posse oppositum asseri.

um est movens seipsum, ut probatur (Phys. lib. VIII, text. 34), quia quod est
er se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa;
in eodem libro ostenditur (text. 27). Ergo corpora cœlestia sunt animata.
Sed *contra* est, quod Damascenus dicit (De fide orthod. lib. II, cap. 6) :
Nullus animatos cœlos vel luminaria æstimet; inanimati enim sunt et
sensibiles. »

CONCLUSIO. — Cùm plantis et animalibus anima uniatur ut forma, non sic autem
rporibus, sed tantùm ut motor unitur mobili; patet corpora cœlestia non esse ani-
ata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivocè.

Respondeo dicendum quòd circa istam quæstionem apud philosophos
it diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert (De civitate Dei,
. XVIII, cap. 41), factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse
pidem ardentem; negans utique ipsum esse Deum vel aliquid animatum.
atonici verò posuerunt corpora cœlestia animata. Similiter etiam apud
ctores fidei fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim posuit (Periarch.
. I, cap. 7) corpora cœlestia esse animata. Hieronymus etiam idem sen-
e videtur, exponens illud (Eccl. I, 6) : *Lustrans universa per circuitum*
*rgit spiritus* (1). Basilius verò (in Hexameron homil. III, versùs finem)
Damascenus (ubi sup.) asserunt corpora cœlestia non esse animata (2).
ugustinus verò sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet
uper Genes. ad litt. lib. II, cap. 18, et in Enchirid. cap. 58), ubi etiam dicit
ròd « si sunt animata cœlestia corpora, pertinent ad societatem angelorum
rum animæ. » In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus
notescat considerandum est quòd unio animæ et corporis non est prop-
r corpus, sed propter animam. Non enim forma est propter materiam,
d è converso. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex ejus opera-
ne; quæ etiam quodam modo est finis ejus. Invenitur autem corpus nos-
um necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore
ercetur; sicut patet in operibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse
t tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem
qua operatio animæ, quæ non exercetur corpore mediante; sed tamen
corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus
hibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum.
ıde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam opera-
nem; licèt contingat ipsam separari. Manifestum est autem quòd anima
elestis corporis non potest habere operationes nutritivæ animæ, quæ sunt
ıtrire, augere et generare. Hujusmodi enim operationes non competunt
rpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ
nsitivæ corpori cœlesti conveniunt; quia omnes sensus fundantur supra
ctum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam
gana potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem
cundùm commixtionem aliquam elementorum, à quorum natura corpora
elestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quòd de operationibus animæ
lla potest competere animæ cœlesti, nisi duæ; intelligere, et movere.
m appetere consequitur sensum, et intellectum; et cum utroque ordina-
r. Intellectùs autem operatio, cùm non exerceatur per corpus, non in-
get corpore, nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Ope-
iones autem sensitivæ animæ corporibus cœlestibus non conveniunt,
dictum est (in ist. art.). Sic igitur propter operationem intellectualem

(1) Ita quoque Ambrosius.

(2) Idem docuerunt Euseb. Cæsar., Chrysosto-
s (Hom. I in anno), Theodoretus (in Ps. CXLVIII et Isaiam), Dionysius (De div. nom. cap. 4), Cyrillus Alexandrinus (Cont. Jul. lib. II).

anima cœlesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quòd propter solam motionem. Ad hoc autem quòd moveat, non oportet quòd uniatur ei ut forma; sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles (Phys. lib. VIII, text. 42 et 43) postquam ostendit quòd primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens, et alia mota, assignans quomodo hæ duæ partes uniantur, dicit, quòd per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum, et non è converso, si unum sit corpus, et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant, nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic, per hoc quòd Plato ponit corpora cœlestia animata, nihil aliud datur intelligi quàm quòd substantiæ spirituales uniuntur corporibus cœlestibus, ut motores mobilibus. Quòd autem corpora cœlestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solùm à natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc quòd natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit (ut ex Physic. lib. VIII, text. 18 usque ad 32); quod in motu corporum cœlestium non apparet. Unde relinquitur quòd moventur ab aliqua substantia apprehendente. Augustinus etiam dicit (De Trin. lib. III, cap. 4) corpora omnia administrari à Deo per spiritum vitæ. Sic igitur patet quòd corpora cœlestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivocè. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantùm (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad ornatum pertinent aliqua secundùm proprium motum. Et quantùm ad hoc luminaria cœli conveniunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur à substantia vivente.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantùm ad aliquid. Forma ergo cœlestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior animâ animalis, est tamen nobilior quantùm ad rationem formæ. Perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam, quod anima non facit. Quantùm etiam ad motum moventur corpora cœlestia à nobilioribus motoribus (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd corpus cœleste, cùm sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad *quartum* dicendum, quòd motus corporis cœlestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum; quia scilicet habet in sua natura aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad *quintum* dicendum, quòd cœlum dicitur movere seipsum, inquantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundùm contactum virtutis, ut dictum est (in corp. art.). Et hoc etiam modo potest dici quòd ejus motor est principium intrinsecum, ut sic etiam motus cœli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali, inquantum est animal; ut dicitur (Physicorum lib. VIII, text. 27).

## QUÆSTIO LXXI.

### DE OPERE QUINTÆ DIEI.

Sup. quæst. LXX, art. 1 corp.

Deinde considerandum est de opere quintæ diei. Et 1. videtur quòd inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquæ producunt, ad cujus

(1) Ita sententias oppositas D. Thomas judicat conciliari posse.

(2) Scilicet à substantiis intellectualibus.

productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium et avium; cùm videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram.*

2. Præterea, pisces et aves non tantùm producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quàm aqua; quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur, pisces et aves ex aqua produci.

3. Præterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita aves in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

4. Præterea, non omnes pisces reptant in aquis; cùm quidam habeant pedes quibus gradiuntur in terra; sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis.*

5. Præterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus; quod patet ex hoc quòd habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem; generant enim animalia, pisces autem et aves generant ova. Perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quintâ die debuerunt fieri pisces et aves ante animalia terrestria.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (1).

**CONCLUSIO. — Sicut inter tres dies distinctioni deputatas, media (hoc est, secunda) deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; sic inter tres dies ornatui deputatas, media (hoc est, quinta) rectè deputatur ornatui medii corporis; dum aqua per productionem avium et piscium exornatur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), opus ornatûs per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatas, media, quæ est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; ita inter dies deputatas ad opus ornatûs, media, id est quinta, deputatur ad ornatum medii corporis per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quòd quarta dies respondet primæ, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento cœli, ut designet quòd quinta dies respondet secundæ. Sed sciendum est quòd sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis; ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quintâ die esse productos in actu; Augustinus autem dicit (Super Genes. ad litt. lib. v, cap. 5) quòd quintâ die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturæ. Sed hoc videtur inconveniens; quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus: unde illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. Et ideo dicendum est aliter quòd in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa quæ est in semine, in iis quæ ex semine generantur; loco cujus virtutis in iis quæ ex putrefactione generantur, est virtus cœlestis cor-

(1) Dicentis nempe (Gen. xx) : Dixit etiam Deus : Producant aquæ reptile animæ viventis et volatile super terram sub firmamento cœli. Creavitque Deus cete grandia et omnem animam viventem atque motabilem quam produxerant aquæ in species suas, et omne volatile secundùm genus suum. Et vidit Deus quòd esset bonum. Benedixitque eis dicens : Crescite et multiplicamini et replete aquas maris; avesque multiplicentur super terram. Et factum est vespere et mane dies quintus.

poris. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum, vel elementatum (1). In prima autem rerum institutione principium activum fuit Verbum Dei, quod de materia elementi produxit animalia, vel in actu secundùm alios Sanctos, vel virtute secundùm Augustinum (loc. cit. sup.); non quòd aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit; sed quia hoc ipsum quòd ex materia elementari virtute seminis vel stellarum possunt animalia produci, est ex virtute primitùs elementis datâ.

Ad *secundum* dicendum, quòd corpora avium et piscium possunt duplicitèr considerari. Uno modo secundùm se; et sic necesse est quòd in eis magis terrestre elementum dominetur; quia ad hoc quòd fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quòd quantitativè abundet in eo elementum quod est minùs activum, scilicet terra. Sed si considerentur secundùm quòd sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quamdam cum corporibus in quibus moventur; et sic eorum generatio hìc describitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd aer, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis; partim quidem cum aqua, quantùm ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur; partim etiam cum cœlo, quantùm ad superiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte aeris; et ideo sub firmamento cœli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebuloso aere accipiatur. Et ideo productio avium aquæ adscribitur (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd natura de uno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter cœlestia et aquatica animalia sunt quædam media quæ communicant cum utrisque, et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundùm id quòd cum eis communicant, non secundùm id quòd communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia hujusmodi quæ habent aliquid speciale inter pisces, postquam dixerat: *Producant aquæ reptile animæ viventis*, subjungit: *Creavit Deus cete grandia*, etc. (3).

Ad *quintum* dicendum, quòd productio horum animalium ordinatur secundùm ordinem corporum quæ eis ornantur, magis quàm secundùm propriam dignitatem. Et tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

## QUÆSTIO LXXII.

### DE OPERE SEXTÆ DIEI (4).

Sup. quæst. LXX, art. 1 corp.

Deinde quæritur de opere sextæ diei. Et videtur 1. quòd inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita

(1) Elementum utique in quibusdam quæ quodammodò immediatè producuntur ex igne vel ex aqua, vel ex aere, vel ex terra; ut sunt pisces, muscæ, vermes, etc. Elementatum autem in aliis quæ materiam habent ex elementis ipsis derivatam, seu semen quoddam elementarem vim in se continens.

(2) Ita Augustinus (De Gen. ad litt. lib. III, cap. 6 et 7; lib. VIII, cap. 6; lib. IX, cap. 1), Hieronymus (Epist. LXXXIII), Gregorius (Moral. lib. IX, cap. 36), Damascenus (lib. II, cap. 9). Sed observandum est quòd aquæ intelligendæ sunt produxisse pisces et aves, non efficienter, sed materialiter, hoc est, materiam dispositionesque subministrando.

(3) Per cete non intelligitur una species piscis, sed omne genus magnorum piscium cujuscumque sint speciei. Nam vox hebræa dracones et omnia ingentia animantia significat.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim adamianorum, tatianorum, catharorum et omnium aliorum hæreticorum qui existimabant matrimonium esse malum.

etiam et animalia terrestria. Non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur: *Producat terra animam viventem;* sed debuit dici: *Producat terra quadrupedia animæ viventis.*

2. Præterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed jumenta et bestiæ sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis et bestiis.

3. Præterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cùm dicitur *in genere suo,* vel *specie sua.*

4. Præterea, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui à Deo dicitur benedici, quàm aves et pisces. Cùm igitur aves et pisces dicantur benedici, multò fortiùs hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Præterea, quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non convenit primæ institutioni rerum. Non ergo ejusmodi animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. Præterea, quædam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo hujusmodi animalia vel omnino fieri à Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (1).

CONCLUSIO. — Conveniens fuit sextâ die describi terram produxisse animam viventem in genere suo, jumenta et reptilia et bestias terræ secundùm species suas; ac eâdem die formatum esse hominem à Deo; ut hæc dies ornatui terræ deputata, illi responderet ad quam pertinuit ipsius terræ distinctio.

Respondeo dicendum quòd sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundæ diei; ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium; et respondet tertiæ diei. Unde utrobique fit mentio de terra. Et hìc etiam secundùm Augustinum (Sup. Gen. lib. v, cap. 5) animalia terrestria producuntur potentialiter; secundùm verò alios Sanctos in actu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Basilius dicit (Homil. VIII in Hexameron), diversus gradus vitæ qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest. Plantæ enim habent imperfectissimam vitam et occultam. Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solùm de generatione; quia secundùm hanc solùm invenitur actus vitæ in eis. Nutritiva enim et augmentativa generativæ deserviunt, ut infra dicetur (quæst. LXXVIII, art. 2). Inter animalia verò, perfectiora sunt (communiter loquendo) terrestria avibus et piscibus; non quòd pisces memoriâ careant, ut Basilius dicit (loc. cit.) et Augustinus improbat (Super Gen. ad litt. lib. III, cap. 8), sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis. Quantùm autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent; ut apes et formicæ. Et ideo pisces vocat non *animam viventem*, sed *reptile animæ viventis.* Sed terrena animalia vocat *animam viventem*, propter perfectionem vitæ in eis; ac si pisces sint corpora habentia aliquid animæ, terrestria verò animalia propter perfectionem vitæ sint quasi animæ dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus

(1) Quæ sic summatim habet. Dixit quoque Deus : Producat terra animam viventem in genere suo; jumenta et reptilia et bestias terræ secundùm species suas. Factumque est ita. Et vidit Deus quòd esset bonum, et ait : Faciamus hominem, etc. Et factum est ita. Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona. Et factum est vespere et mane dies sextus.

vitæ est in homine; et ideo vitam hominis non dicit produci à terra vel aqua, sicut cæterorum animalium, sed à Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd per jumenta vel pecora intelliguntur animalia domestica, quæ homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæva; ut ursi et leones. Per reptilia verò, animalia quæ vel non habent pedes quibus eleventur à terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertæ et formicæ. Sed quia sunt quædam animalia quæ sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capreæ; ut etiam ista comprehenderentur, addidit quadrupedia. — Vel *quadrupedia* præmisit quasi genus, et alia subjunxit quasi species. Sunt enim quædam reptilia quadrupedia, ut lacertæ et formicæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationem similem ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur; quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. — Vel quia animalia et plantæ producuntur secundùm genus et speciem suam, quasi longè à similitudine divinâ remota. Homo autem dicitur *formatus ad imaginem et similitudinem Dei.*

Ad *quartum* dicendum, quòd benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quæ primò occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio; quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum (1), et ne quisquam diceret, in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantæ verò nullum habent propagandæ prolis affectum, ac sine ullo sensu generant. Unde indignæ judicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad *quintum* dicendum, quòd cùm generatio unius sit corruptio alterius; quòd ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantùm.

Ad *sextum* dicendum, quòd Augustinus dicit (Super Gen. contra man. lib. I, cap. 16), quòd « si in alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat: et si multùm est insipiens, superflua putat. Jam verò si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa: quorum usum quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostræ non sunt necessaria, in eis tamen completur universitatis integritas. » Homo autem ante peccatum ordinatè fuisset usus rebus mundi. Unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

## QUÆSTIO LXXIII.

### DE IIS QUÆ PERTINENT AD SEPTIMUM DIEM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de iis quæ pertinent ad septimum diem. — Et circa hoc quæruntur tria: 1° De completione operum. — 2° De requie Dei. — 3° De benedictione et sanctificatione hujus diei.

(1) Usurpatum hoc ex Augustino sup. Gen. ad litt. lib. III, cap. 13.

## ARTICULUS I. — UTRUM COMPLETIO DIVINORUM OPERUM DEBEAT SEPTIMO DIEI ADSCRIBI (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 15, quæst. III, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quæ in hoc sæculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio sæculi erit in fine mundi, ut habetur (Matth. XIII). Tempus etiam incarnationis Christi est cujusdam completionis tempus; unde dicitur *tempus plenitudinis* (Gal. IV). Et ipse Christus moriens dixit: *Consummatum est*, ut dicitur (Joan. XIX, 30). Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. Præterea, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimò ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Præterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua; quia perfectum dicitur, cui nihil deest eorum quæ debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta; et productio multorum individuorum, et etiam quarumdam novarum specierum quæ frequenter apparent; præcipuè in animalibus ex putrefactione generatis; quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur (Hier. XXXI, 21): *Novum faciet Dominus super terram.* Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur (Eccles. XXXVI, 6): *Innova signa, et immuta mirabilia.* Innovabuntur etiam omnia in glorificatione Sanctorum; secundùm illud (Apoc. XXI, 5): *Et dixit qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia.* Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimæ diei.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. II, 2): *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat.*

CONCLUSIO. — Completio divinorum operum, quoad naturalem eorum perfectionem et universi totius integritatem, congruè septimo diei adscribitur.

Respondeo dicendum quòd duplex est rei perfectio: prima et secunda (2). Prima quidem perfectio est, secundùm quòd res in sua substantia est perfecta; quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur; sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ; quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quæ erit in ultima consummatione sæculi. Prima autem perfectio, quæ est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et hæc deputatur septimo dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), perfectio prima est causa secundæ. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur: natura, et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi; ut dictum est (in corp. art.). Sed ista consummatio præcessit causaliter, quantùm ad naturam quidem in prima rerum institutione; quantùm ad gratiam verò in incarnatione Christi; quia *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut dicitur (Joan. I, 17). Sic igitur in septima die fuit

(1) Ex hoc articulo docet D. Thomas completionem divinorum operum rectè ascribi diei septimo, quia dicitur (Gen. II): *Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat.*

(2) Huc pertinet etiam duplex actus quem Philosophus (De anima, lib. II, text. 5) assignat; *primum* qui est anima, et *secundum* qui est operatio.

consummatio naturæ, in incarnatione Christi consummatio gratiæ, in fine mundi consummatio gloriæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd septimâ die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo; quod jam aliqualiter pertinet ad inchoationem quamdam secundæ perfectionis. Et ideo consummatio operum secundùm nostram translationem attribuitur diei septimæ. Sed secundùm aliam translationem attribuitur diei sextæ. Et utrumque potest stare; quia consummatio quæ est secundùm integritatem partium universi, competit sextæ diei. Consummatio quæ est secundùm operationem partium, competit septimæ. — Vel potest dici quòd in motu continuo, quamdiu aliquid potest moveri ulteriùs, non dicitur motus perfectus ante quietem; quies enim demonstrat motum consummatum (1). Deus autem poterat plures creaturas facere, præter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quòd cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil postmodum à Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum præcesserit. Quædam enim præextiterunt materialiter; sicut quòd Deus de costa Adæ formavit mulierem (2). Quædam verò præextiterunt in operibus sex dierum, non solùm materialiter, sed etiam causaliter; sicut individua quæ nunc generantur, præcesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novæ, si quæ apparent, præextiterunt in quibusdam activis virtutibus; sicut et animalia putrefactione generata, producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum, quam à principio acceperunt; etiamsi novæ species talium animalium producantur. Animalia etiam quædam secundùm novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundùm speciem, sicut cùm ex asino et equa generatur mulus; et hæc etiam præcesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quædam verò præcesserunt secundùm similitudinem; sicut animæ quæ nunc creantur. Et similiter incarnationis opus; quia ut dicitur (Philip. II, 7) : *Filius Dei est in similitudinem hominum factus*. Gloria etiam spiritualis secundùm similitudinem præcessit in angelis; corporalis verò in cœlo, præcipuè empyreo. Unde dicitur (Eccles. I, 10) : *Nihil sub sole novum... jam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos*.

## ARTICULUS II. — UTRUM DEUS SEPTIMA DIE REQUIEVIT AB OMNI OPERE SUO (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 15, quæst. II, art. 1 et 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus septimâ die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim (Joan. V, 17) : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Non ergo septimâ die requievit ab omni opere.

2. Præterea, requies motui opponitur, vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est septimâ die à suo opere requievisse.

3. Si dicatur quòd Deus requievit die septimâ, quia fecit hominem requiescere; contra. Requies contraponitur operationi. Sed quod dicitur : *Deus creavit*, vel *fecit hoc* vel *illud*, non exponitur quòd Deus hominem fecit creare,

(1) Sive aliter, quòd secundùm translationem nostram attribuitur completio creaturarum diei septimo tanquam termino extrinseco vel exclusivo in quo desiit producere; secundùm græcam translationem 70 Interpretum attribuitur diei sexto tanquam termino intrinseco vel inclusivo in quo ultimas creaturas produxit. Eo modo loquendi quo dicimus compleri Quadragesimam in Paschate ut in termino exclusivo, quia tunc primùm jejunare cessamus; vel in Sabbato sancto ut in termino inclusivo, quia diem ultimum illum jejunamus : præter similes quoque in Scriptura locutiones passim occurrentes.

(2) Juxta quosdam valdè probabile est quòd Eva fuerit sexto die mundi formata, post Adamum eodem die factum.

aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. II, 2) : *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.*

CONCLUSIO. — Requievit Deus die septimâ ab omni opere, inquantum cessavit à novis creaturis condendis, et quia post opera in seipso requievit, sibi sufficiens, et seipso beatus, suumque desiderium implens.

Respondeo dicendum quòd quies propriè opponitur motui, et per consequens labori qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus propriè acceptus sit corporum; tamen nomen motùs etiam ad spiritualia derivatur, dupliciter. Uno modo secundùm quòd omnis operatio *motus* dicitur. Sic enim et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res, secundùm quòd se eis communicat, ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 2). Alio modo desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. Unde et requies dupliciter accipitur: uno modo pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii. Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septimâ. Primò quidem, quia die septimâ cessavit novas creaturas condere : nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo præcesserit in primis operibus, ut dictum est (quæst. LXIX, art. 2, et art. præc. ad 3). Alio modo secundùm quòd rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur quòd in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens; sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi, et implet desiderium suum. Et quamvis ab æterno in seipso requieverit, tamen quòd post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. IV, cap. 15).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus usque modò operatur conservando et administrando creaturam conditam; non autem novam creaturam condendo.

Ad *secundum* dicendum, quòd requies non opponitur labori sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendendi; ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur. Et sic etiam facit nos à suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est hæc sola ponenda; sed alia expositio est principalior et prior (1).

## ARTICULUS III. — UTRUM BENEDICTIO ET SANCTIFICATIO DEBEATUR DIEI SEPTIMÆ (2).

Sent. lib. II, dist. 15, quæst. III, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimæ. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum, aut sanctum propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quòd aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit, aut deperit; sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimæ.

(1) Qua scilicet à novis operibus requiescere dicitur ex Augustino ubi supra. Qui et aliam addit (cap. 13) quòd in seipso requieverit, quia ex bonitate sua tantùm opera sua fecit, nec ullis horum opus habuit, etc.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem à simili rejicias hæresim valdensium dicentium : Benedictiones omnes quas Ecclesia dicit vel facit super panem, vinum, aquam, oleum, sal, ceram, incensum et quæcumque alia ad ecclesiasticum usum pertinentia, nullius esse momenti.

2. Præterea, benedictio à bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 4). Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quàm ille dies in quo à producendis creaturis cessavit.

3. Præterea, in singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est: *Vidit Deus quòd esset bonum*. Non oportuit igitur quòd post omnium productionem dies septima benediceretur.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. II, 3) : *Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo.*

CONCLUSIO. — Congruit ut diei septimo benediceret Deus, omnibus à se conditis creaturis, et diem illum sanctificaret.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), requies Dei in die septima dupliciter accipitur. Primò quidem quantùm ad hoc quòd cessavit à novis operibus condendis; ita tamen quòd creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo secundùm quòd post opera requievit in seipso. Quantùm ergo ad primum competit septimæ diei benedictio. Quia, sicut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 4), benedictio ad multiplicationem pertinet. Unde dictum est creaturis quas benedixit : *Crescite et multiplicamini.* Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundùm quam ex similibus similia generantur. Quantùm verò ad secundum competit septimæ diei sanctificatio. Maximè enim sanctificatio cujuslibet attenditur in hoc quòd in Deo requiescit. Unde et res Deo dedicatæ sanctæ dicuntur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere vel decrescere; sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem, et quietem in Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd in primis sex diebus productæ sunt res in suis primis causis; sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur, quod etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cujus etiam perfectio in hoc maximè ostenditur, quòd in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus, eâ fruentes.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum, quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturæ institutionem; benedictio autem diei septimæ pertinet ad naturæ propagationem (2).

## QUÆSTIO LXXIV.

### DE OMNIBUS SEPTEM DIEBUS IN COMMUNI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de omnibus septem diebus in communi. Et quæruntur tria : 1° De sufficientia horum dierum.—2° Utrùm sint unus dies vel plures.—3° De quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

### ARTICULUS I. — UTRUM SUFFICIENTER ISTI DIES ENUMERENTUR (3).

De his etiam De verit. quæst. VIII, art. 16, et De potent. quæst. IV, art. 1 et 2, et ad Hebr. IV, lect. 1, et Job, XL, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sufficienter isti dies enume-

(1) Sunt nonnulli qui existimant septimum diem à Deo fuisse institutum ab initio mundi, sed sententia contraria est probabilior et communior.

(2) Observandum est non tantùm apud Hebræos, sed etiam inter gentiles celebratam fuisse religionem Sabbati, ut ex Platone et aliis tradunt Clemens Alexandrinus (Strom. lib. V) et Eusebius (De præparat. Evang. lib. XIII, cap. 7).

(3) Ex universali intento conclusionis hujus articuli habes quòd nec in operibus Dei, nec in verbis sacrarum Scripturarum aliquid est superflui, neque diminuti : *Non addetis ad verbum quod vobis loquar; nec auferetis ex*

rentur. Non minùs enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatûs, quàm hæc duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Præterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa quàm terra et aqua (1). Sed unus dies deputatur distinctioni aquæ, et alius distinctioni terræ. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

3. Præterea, non minùs distant volucres et pisces quàm volucres et terrestria animalia. Homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quàm alia quæcumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terræ. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium cœli, et alius productioni hominis.

4. Sed *contra* est, quod aliqui dies superfluè assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subjectum. Simul autem producitur subjectum cum proprio accidente. Non ergo aliâ die debuit produci lux, et alia luminaria.

5. Præterea, dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septima die nihil penitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

CONCLUSIO. — Non insufficienter aut superfluè septem dies enumerantur : quorum tres distinctioni partium mundi, tres ornatui, septimus denique cessationi ab opere tribuitur.

Respondeo dicendum quòd ratio distinctionis horum dierum ex præmissis (quæst. LXX, LXXI et LXXII) potest esse manifesta. Oportuit enim primò distingui partes mundi ; et postmodum singulas partes ornari per hoc quòd quasi suis habitatoribus replentur. Secundùm ergo alios Sanctos in creatura corporali tres partes designantur. Prima, quæ significatur nomine cœli ; media, quæ significatur nomine aquæ ; infima, quæ significatur nomine terræ. Unde et secundùm Pythagoricos perfectio in tribus ponitur (2) : principio, medio et fine ; ut dicitur (De cœlo, lib. I, text. 2). Prima ergo pars distinguitur primâ die, et ornatur quartâ : media distinguitur secundâ die, et ornatur quintâ : infima distinguitur tertiâ die, et ornatur sextâ. Augustinus verò convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis ; quia secundùm eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis ; ita quòd in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquoties conjunctis ; quæ quidem partes sunt *unum, duo, tria*. Una enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, et tres ornatui.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm Augustinum opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, et naturæ spiritualis informis. Quæ quidem duo sunt extra tempus ; ut ipse dicit (Conf. lib. XII, cap. 12). Et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem. Sed secundùm alios Sanctos potest dici quòd opus distinctionis et ornatûs attenditur secundùm aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam

*eo* (Deut. IV) : *Si quis diminuerit de verbis libri prophetiæ hujus, auferet Deus partem ejus de libro vitæ* (Apoc. XXII).

(1) Ut ex dispositione ipsa vel situ loci patet, quia superiorem terrâ et aquâ partem occupant, locus autem vel situs naturalis perfectioni locatorum correspondet, eòque digniora sunt elementa, quò superiùs locata sunt.

(2) Pythagorici dicebant omnia tribus determinari, scilicet principio, medio, fine, ac proindè volebant numerum illum in deorum sacrificiis usurpari veluti à natura seu naturali quàdam lege determinatum.

producente. Et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatùs dicitur factum in die; creatio autem dicitur facta in principio, quod sonat aliquid indivisibile.

Ad *secundum* dicendum, quòd ignis et aer, quia non distinguuntur à vulgo, inter partes mundi non sunt expressè nominata à Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maximè quantùm ad inferiorem aeris partem. Quantùm verò ad superiorem, computantur cum cœlo; ut Augustinus dicit (Sup. Gen. lib. II, cap. 13).

Ad *tertium* dicendum, quòd productio animalium recitatur secundùm quòd sunt in ornatum partium mundi. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur, vel uniuntur secundùm hanc convenientiam, vel differentiam quâ conveniunt, vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad *quartum* dicendum, quòd primâ die facta est natura lucis in aliquo subjecto. Sed quartâ die dicuntur facta luminaria; non quia eorum substantia sit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata quo priùs non erant; ut supra dictum est (quæst. LXX, art. 1).

Ad *quintum* dicendum, quòd septimæ diei secundùm Augustinum (Sup. Gen. lib. IV, cap. 15) deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuuntur, scilicet quòd Deus à suis operibus in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. Secundùm verò alios potest dici quòd in septimo die mundus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo. Et ideo post sex dies ponitur septima deputata cessationi ab opere.

## ARTICULUS II. — UTRUM OMNES ISTI DIES SINT UNUS DIES (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 12, quæst. I, art. 2 et 3, ut et aliis locis notatis, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim (Gen. II, 4 et 5): *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creatæ sunt, in die quo fecit Dominus cœlum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra.* Unus ergo est dies in quo fecit cœlum et terram, et omne virgultum agri. Sed cœlum et terram fecit in prima die, potiùs ante omnem diem, virgultum autem agri tertiâ die. Ergo unus est primus dies et tertius; et pari ratione omnes alii.

2. Præterea (Eccli. XVIII, 1) dicitur: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures; quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantùm.

3. Præterea, die septimo cessavit Deus à novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quòd illam diem non fecerit; quod est inconveniens.

4. Præterea, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit; cùm in singulis operibus dicatur: *Dixit, et factum est.* Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quòd in residua parte illius diei cessasset ab opere; quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis à die operis præcedentis.

Sed *contra* est, quod (Gen. I) dicitur: *Factum est vespere et mane dies secundus, et dies tertius;* et sic de aliis. Secundum autem et tertium dici non potest, ubi est unum tantùm. Ergo non fuit unus dies tantùm.

CONCLUSIO. — Non uno, sed septem diebus condita fuit omnis creatura.

Respondeo dicendum quòd in hac quæstione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult (Super Gen. ad litt. et lib. IV, cap. 22, et De civit. Dei, lib. XI, cap. 9, et ad Orosium, quæst. XXVI) quòd

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas doctores catholicos posse inter se diversa sentire, etiam in exponendo aliquem locum sacræ Scripturæ, et tamen adhuc remanere catholicos.

omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septempliciter rebus repræsentatus. Alii verò expositores sentiunt quòd fuerunt septem dies diversi, et non unus tantùm. Hæ autem duæ opiniones, si referantur ad expositionem litteræ Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundùm Augustinum per diem intelligitur cognitio mentis angelicæ; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis; secundus dies, cognitio secundi operis; et sic de aliis. Et sic dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die; quia nihil Deus produxit in rerum natura quod non impresserit menti angelicæ; quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipuè in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundùm naturalem ordinem rerum cognitarum; non secundùm successionem cognitionis, aut secundùm successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica propriè et verè dies nominari potest; cùm lux quæ est causa diei, propriè in spiritualibus secundùm Augustinum (Super Gen. lib. IV, cap. 28) inveniatur.— Secundùm verò alios, per istos dies et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum. Sed si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXVII, art. 1, et quæst. LXIX, art. 1). Primò quidem quia Augustinus per terram et aquam priùs creatam, intelligit materiam totaliter informem. Per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii verò Sancti per terram et aquam primò creatas, intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus priùs existentibus; ut supra dictum est (quæst. LXVII, art. 1 et 4, et quæst. LXIX, art. 1). Secundò autem differunt quantùm ad productionem plantarum et animalium, quæ alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus verò (Sup. Gen. lib. VIII, cap. 3) potentialiter tantùm. In hoc ergo quòd Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundùm utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; et secundùm utrosque in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantæ in actu. Sed remanet differentia quantùm ad quatuor : quia secundùm alios Sanctos post primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus in quo non erat lux : item in quo non erat firmamentum formatum : item in quo non erat terra discooperta aquis: et in quo non erant formata cœli luminaria, quod est quartum : quæ non oportet ponere secundùm expositionem Augustini. Ut igitur neutri sententiæ præjudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in die in quo creavit Deus cœlum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequam oriretur super terram; id est, potentialiter. Quod Augustinus adscribit tertiæ diei; alii verò primæ rerum institutioni.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus creavit omnia simul, quantùm ad rerum substantiam quodammodo informem; sed quantùm ad formationem, quæ facta est per distinctionem et ornatum, non simul (1). Unde signanter utitur verbo creationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd in die septimo cessavit Deus à novis ope-

(1) Est porrò græcè Κοινῇ, quod *communiter* sive *pariter* verti potest, quasi tam hæc à Deo creata esse significentur quàm illa; proindeque dictio *simul* in Vulgata non ad identitatem sive simultatem temporis in quo singula creata sunt, referri debet, sed ad universalitatem rerum creatarum, quia generaliter omnes creatæ sunt.

ribus condendis, non autem à propagandis quibusdam aliis; ad quam propagationem pertinet, quòd post primum diem alii succedunt.

Ad *quartum* dicendum, quòd non est ex impotentia Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quòd omnia non sunt simul distincta et ornata; sed ut ordo servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

Ad *quintum* dicendum, quòd secundùm Augustinum (loc. sup. cit.) ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quæ diebus attribuuntur.

## ARTICULUS III. — UTRUM SCRIPTURA UTATUR CONVENIENTIBUS VERBIS AD EXPRIMENDUM OPERA SEX DIERUM (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 15, quæst. I, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux et firmamentum et hujusmodi opera per Dei Verbum sunt facta, ita cœlum et terra; quia *omnia per ipsum facta sunt*, ut dicitur (Joan. I, 3). Ergo in creatione cœli et terræ debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Præterea, aqua est creata à Deo; quæ tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Præterea, sicut dicitur (Genes. I, 31) : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* In singulis ergo operibus debuit dici : *Vidit Deus quòd esset bonum.* Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis et in opere secundæ diei.

4. Præterea, spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quòd *spiritus Dei ferebatur super aquas.*

5. Præterea, nullus facit quod jam factum est. Inconvenienter ergo postquam dictum est : *Dixit Deus, Fiat firmamentum, et factum est ita,* subditur : *Et fecit Deus firmamentum.* Et similiter in aliis operibus ejus.

6. Præterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem, cùm sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quòd *factum est vespere et mane dies secundus* vel *tertius.*

7. Præterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici : *Factum est vespere et mane dies primus,* ubi dicitur *dies unus* (2).

CONCLUSIO. — Scriptura sacra convenientibus utitur verbis ad exprimendum opera sex dierum.

Respondeo dicendum ad *primum*, quòd secundum Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 4) persona Filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quàm in rerum distinctione et ornatu; aliter tamen et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis quæ est in mente artificis, quæ potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturæ est per Verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis et ornatùs fit mentio de Verbo. In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cùm dicitur : *In principio creavit Deus;* quia per creationem intelligitur productio informis materiæ.—Secun-

(1) In hoc articulo docet D. Thomas Scripturam convenientibus verbis uti ad exprimendum opera sex dierum.

(2) Addi potuit ut in præcedentibus articulis loco argumenti *Sed contra* quod hic deest, *in oppositum sufficere auctoritatem Scripturæ quæ sic rerum creationem narrat.* Sed non putavit S. Thomas necessarium ut repeteret quod supponitur sufficienter ex præmissis.

dum verò alios qui ponunt primò creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit (Homil. III in Hexameron) quòd per hoc quod dicitur : *Dixit Deus*, importatur divinum imperium. Priùs autem oportuit produci creaturam quæ obediret, quàm fieri mentionem de divino imperio.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm Augustinum (De civ. Dei, lib. IX, cap. 33) per cœlum intelligitur spiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum; et sic nulla creatura est prætermissa. Secundùm Basilium verò (hom. I Hexam.) ponuntur cœlum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; præcipuè quia omnium mediorum motus vel est ad cœlum, ut levium; vel ad terram, ut gravium. Alii verò dicunt quòd sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde (Psal. CXLVIII, 7) postquam dictum est : *Laudate Dominum de terra*, subditur : *Ignis, grando, nix, glacies.*

Ad *tertium* dicendum, quòd in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatùs : *Vidit Deus hoc vel illud esse bonum.* Ad cujus evidentiam considerandum est quòd Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, ut Augustinus dicit (Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 8), propter quæ Deus amat creaturam suam; scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quòd *Spiritus Dei ferebatur super aquas;* secundùm quòd per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus. Ut autem maneret quod fecerat, dicitur : *Vidit Deus quòd esset bonum.* In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re facta; non quòd alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura jam facta, quàm antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis, Trinitas personarum insinuatur. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem; persona Filii per principium, in quo creavit; et persona Spiritùs sancti per spiritum qui superfertur aquis. In formatione verò persona Patris in Deo dicente; persona verò Filii in verbo quo dicitur; persona Spiritùs sancti in complacentia, quâ vidit Deus esse bonum quod factum erat. In opere verò secundæ diei non ponitur : *Vidit Deus quòd esset bonum;* quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur. Unde quod ponitur in tertio die, refertur etiam ad secundum. Vel quia distinctio quæ ponitur secundâ die, est de his quæ non sunt manifesta populo (1), ideo hujusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum, propter hoc quòd firmamentum simpliciter intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi; et has tres rationes Rabbi Moyses ponit (2). Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit. Unde opus secundæ diei non approbatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd Rabbi Moyses (in eod. lib.) per spiritum Domini intelligit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit; et dicit quòd dicitur *spiritus Domini*, secundùm quòd Scriptura consuèvit ubique flatum ventorum Deo attribuere. Sed secundùm Sanctos per spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus; qui dicitur *superferri aquæ*, id est, materiæ informi, secundùm Augustinum (Sup. Gen. lib. I, cap. 7), ne facienda opera sua propter indigentiæ necessitatem putaretur Deus amare. Indigentiæ enim amor rebus quas diligit subjicitur. Commodè autem factum est ut

(1) Putà de aquarum superiorum ab inferioribus divisione, quia superiores aquæ in loco suo non videntur.

(2) Moyses Maimonides (lib. II Perplexorum).

priùs insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur loco, sed præexcellente potentiâ, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. I, cap. 7). Secundùm Basilium verò (Homil. II in Hexam.): « Superferebatur elemento aquæ, id est, fovebat et vivificabat naturam aquæ ad similitudinem gallinæ incubantis, vitalem virtutem his quæ foventur, injiciens. » Habet enim aqua præcipuè vitalem virtutem; quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi. Unde dicitur (Joan. III, 5) : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad *quintum* dicendum, quòd secundùm Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 8) per illa tria designatur triplex esse rerum. Primò, quidem esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit: *Fiat.* Secundò, esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit : *Factum est.* Tertiò, esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit: *Fecit.* Et quia in prima die describitur formatio angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur, *fecit.* — Secundùm alios verò potest dici quòd in hoc quod dicit: *Dixit Deus, fiat,* importatur imperium Dei de faciendo; per hoc autem quod dicit, *factum est,* importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit, præcipuè propter illos qui dixerunt omnia visibilia per angelos facta. Et ideo ad hoc removendum subditur quòd ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus postquam dicitur, *et factum est,* aliquis actus Dei subditur; vel *fecit,* vel *distinxit,* vel *vocavit,* vel aliquid hujusmodi.

Ad *sextum* dicendum, quòd secundùm Augustinum (Sup. Genes. lib. IV, cap. 22 et 30), per vespere et mane intelligitur vespertina et matutina cognitio in angelis; de quibus dictum est supra (quæst. LVIII, art. 6 et 7). Vel secundùm Basilium (Hom. II in Hexam.), totum tempus consuevit denominari à principaliori parte, scilicet à die; secundùm quòd dixit Jacob. : *Dies peregrinationis meæ,* nullâ mentione factâ de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei, cujus mane est principium, sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem vespere; quia cùm à luce dies inceperit, priùs occurrit terminus lucis, quod est vespere, quàm terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. — Vel secundùm Chrysostomum (Hom. V in Genes.), ut designetur quòd dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad *septimum* dicendum, quòd dicitur *unus dies* in prima diei institutione, ad designandum quòd viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quòd dicitur, *unus,* præfigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia, completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat (Hexam. hom. II non remotè à fin.).

# APPENDIX.

## EXCERPTA EX LIBRIS DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI CONTRA GENTILES.

### I.

#### QUOD IN IIS QUÆ DE DEO CONFITEMUR, DUPLEX EST VERITATIS MODUS.

1. Est in his quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum, et unum. Quædam verò sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi : quæ etiam philosophi demonstrativè de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Quòd autem sint aliqua intelligibilium divinorum quæ humanæ rationis penitùs excedant ingenium, evidentissimè apparet.

Probatur primo. Cùm enim principium totius scientiæ quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiæ ipsius, eo quòd secundùm doctrinam Philosophi (Post. lib. II, text. comm. 11) demonstrationis principium est quod quid est; oportet quòd secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus quæ de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, putà lapidis, vel trianguli; nullum intelligibilium illius rei facultatem humanæ rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit : nam substantiam ipsius capiendam intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, cùm intellectus nostri secundum modum præsentis vitæ, cognitio à sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit, cùm sint effectus causæ virtutem non æquantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia hujusmodi quæ oportet attribui primo principio. Sunt igitur quædam intelligibilium divinorum quæ humanæ rationi sunt pervia; quædam verò quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.

2. Adhuc ex intelligibilium gradibus idem est facile videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectu est elevatior, multa intelligit quæ alius omnino capere non potest; sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiæ subtiles considerationes capere potest; intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quàm intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotæ : quia hæc distantia inter speciei humanæ limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quàm homo, quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali

cognitione, est dignior rebus sensibilibus, et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit; multòque ampliùs intellectus divinus excedit angelicum, quàm angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus suâ capacitate substantiam suam adæquat, et ideo perfectè de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quæ de seipso intelligibilia sunt; non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causæ virtutem non adæquans: unde non omnia quæ in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest, nec ad omnia quæ angelus naturali suâ virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximè amentiæ esset idiota, qui ea quæ à Philosopho proponuntur, falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest; ita et multò ampliùs nimiæ stultitiæ esset homo, si ea quæ divinitùs angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicatur, ex hoc quòd ratione investigari non possunt.

3. Adhuc idem manifestè apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidiè experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus, rationem perfectè in pluribus invenire non possumus: multò igitur ampliùs illius excellentissimæ substantiæ transcendentis omnia intelligibilia, humana ratio investigare non sufficit. Huic autem consonat dictum Philosophi, qui (Metaph. lib. II, text. comm. 1) asserit, quòd *intellectus noster sic se habet ad prima entium, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem.*

Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet: dicitur enim (Job, II, 7): *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies?* et (XXXVI, 26): *Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram*; et (I. Cor. XIII, 9): *Ex parte cognoscimus.* Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abjiciendum, ut manichæi, et plures infidelium putaverunt (Augustinus Retract. lib. I, cap. 14). (Cont. Gent. lib. I, cap. 3).

## II.

### QUOD DIVINA NATURALITER COGNITA CONVENIENTER HOMINIBUS CREDENDA PROPONUNTUR.

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente (una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit), utraque convenienter divinitùs homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primò ostendendum est quæ inquisitioni rationis pervia esse potest, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam verò impediuntur necessitate rei familiaris: oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis per-

tingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritiâ; ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet, cùm fere totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur: propter quòd Metaphysica, quæ circa divina versatur, inter philosophiæ partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad prædictæ veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

2. Secundum inconveniens est, quòd illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem, vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent: tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi (1) post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur: tum etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum est: tum propter hoc quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens, et sciens, ut dicitur (Physic. lib. VII, text. comm. 20). Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris; cùm Dei cognitio, quæ homines maximè perfectos, et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret.

3. Tertium inconveniens est, quòd investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectûs nostri in judicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quæ sunt verissimè etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipuè cùm videant à diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliquâ probabili, vel sophisticâ ratione asseritur: quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixâ certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet, ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione, et errore. Hinc est quod (Ephes. IV, 17) dicitur: *Jam non ambuletis sicut et gentes ambulant in unitate sensûs sui, tenebris obscuratum habentes intellectum.* Et Isaiæ, LIV, 13: *Ponam universos filios tuos doctos à Domino* (Cont. Gent. lib. I, cap. 4).

## III.

### 1° QUOD EA QUÆ RATIONE INVESTIGARI NON POSSUNT, CONVENIENTER FIDE TENENDA PROPONUNTUR.

Videtur autem quibusdam fortasse non deberi homini ad credendum proponi illa quæ ratione investigare non sufficit, cùm divina sapientia unicuique secundùm modum suæ naturæ provideat. Et ideo demonstrandum est, quòd necessarium sit homini divinitùs credenda proponi etiam illa quæ rationem excedunt. Nullus enim desiderio, et studio in aliquid tendit, nisi sit ei præcognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in præsenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur (lib. III, cap. 147), oportuit mentem evocari in aliquid altius quàm ratio nostra in præsenti possit pertingere, ut sic disceret

(1) *Al.* prius post.

aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum præsentis vitæ excedit. Et hoc præcipuè christianæ religioni competit, quæ singulariter bona spiritualia, et æterna promittit : unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quæ temporalia promissa habebat, pauca proposuit quæ humanæ rationis inquisitionem excederent. Secundùm etiam hunc modum philosophorum cura fuit, ut patet (Ethic. lib. VII et X, cap. 13, 1 et 5) ad hoc ut homines à sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere, esse alia bona his sensibilibus potiora : quorum gustu multò suaviùs qui vacant activis, vel contemplativis virtutibus, delectantur. Est etiam necessarium hujus veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solùm verè Deum cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quòd naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra (n° 1 append.) ostensum est.

Per hoc quòd homini de Deo aliqua proponuntur quæ rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quòd Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

2. Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet præsumptionis repressio, quæ est mater erroris. Sunt enim quidam tantùm de suo ingenio præsumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, æstimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præsumptione humanus animus liberatus, ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quædam divinitùs quæ omnino intellectum ejus excederent.

3. Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philosophi (Ethic. lib. X, cap. 7). Cùm enim Simonides cuidam homini prætermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum oportere, inquiens, humana sapere hominem, et mortalia mortalem; contra eum Philosophus dicit, quòd homo debet se ad immortalia, et divina trahere quantùm potest. Unde (De partibus animalium, lib. I, cap. 5) dicit, quòd quamvis parum sit quod de substantiis superioris percipimus, tamen id modicum est magis amatum, et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam (Cœli et mundi lib. II, text. comm. 34) quòd cùm de corporibus cœlestibus quæstiones possint solvi parva, et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus.

Ex quibus omnibus apparet quòd de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert : et ideo quamvis ea quæ supra rationem sunt, ratio humana plenè capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide : et ideo dicitur (Eccli. III, 25) : *Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.* Et (I. Corint. II, 11) : *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei... nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.*

### 2° QUOD ASSENTIRE HIS QUÆ SUNT FIDEI, NON EST LEVITATIS, QUAMVIS SUPRA RATIONEM SINT.

Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non præbet, fidem adhibentes, non leviter credunt, quasi indoctas fabulas secuti, ut (II. Pet. I) dicitur. Hæc enim divinæ sapientiæ secreta, ipsa divina sapientia, quæ omnia plenissimè novit, dignata est hominibus revelare quæ sui præsentiam, et doctrinæ, et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quæ naturalem cognitionem excedunt,

opera visibiliter ostendit quæ totius naturæ superant facultatem, videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, cœlestium corporum mirabili immutatione, et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione; ut idiotæ, et simplices, dono Spiritûs sancti repleti, summam sapientiam, et facundiam in instanti consequerentur. Quibus inspectis, prædictæ probationis efficacia, non armorum violentiâ, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem (1), innumerabiles turbas non solùm simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convocavit : in qua omnem humanum intellectum excedentia prædicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quæ in mundo sunt, haberi contemptui docentur. Quibus animos mortalium assentire, et maximum miraculum est, et manifestum divinæ inspirationis opus, ut contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subitò, neque casu, sed divinâ dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quòd hoc se facturum Deus multis ante prophetarum prædixit oraculis : quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostræ fidei testimonium adhibentes. Hujus quidem confirmationis modus tangitur (Hebr. II, 3). *Quæ*, scilicet humana salus, *cùm initium accepisset enarrari per Dominum*, *ab eis qui audierunt*, *in nos confirmata est*, *contestante Deo signis*, *et portentis*, *et variis Spiritûs sancti distributionibus*. Hæc autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est præteritorum signorum, ut ea ulteriùs iterari necesse non sit, cùm in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset à simplicibus, et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus ad confirmationem fidei per Sanctos suos miracula operari.

Hi verò qui sectas errorum introduxerunt, processerunt viâ contrariâ, ut patet in Mahumete, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est à carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit nisi quæ de facili à quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint; quin potiùs vera quæ docuit, multis fabulis, et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solùm divinæ inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum, quæ signa etiam latronibus, et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis, et humanis exercitati, à principio crediderunt, sed homines bestiales, in desertis morantes, omnis doctrinæ divinæ prorsus ignari : per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula præcedentium prophetarum ei testimonium perhibent; quin potiùs quasi omnia Veteris, et Novi Testamenti documenta, fabulosâ narratione depravat, ut patet ejus legem inspicienti : unde astuto consilio libros Veteris, et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quòd ejus dictis fidem adhibentes, leviter credunt (Cont. Gent. lib. I, cap. 5 et 6).

(1) *Al.* innumerabilis turba.

## IV.

### QUOD VERITATI FIDEI CHRISTIANÆ NON CONTRARIATUR VERITAS RATIONIS.

Quamvis autem prædicta veritas fidei christianæ, humanæ rationis capacitatem excedat; hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

1. Ea enim quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, intantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, cùm tam evidenter divinitùs confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifestè apparet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse.

2. Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli à docente, doctoris scientia continet, nisi doceat fictè, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitùs est indita, cùm ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinæ sapientiæ contrarium : non igitur à Deo esse potest. Ea igitur quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3. Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis à Deo immitterentur, ex hoc à veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod à Deo esse non potest.

4. Amplius. Ea quæ sunt naturalia, mutari non possunt, naturâ manente. Contrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio, vel fides homini à Deo immittitur : et ideo Apostolus dicit (Rom. x, 8) : *Prope est verbum in corde tuo, et in ore tuo : hoc est verbum fidei quod prædicamus.* Sed quia superat rationem, à nonnullis reputatur quasi contrarium : quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui (Super Genes. ad litt. lib. ii, cap. 18) dicit sic : *Illud quidem quod veritas patefacit, libris sanctis sive Veteris Testamenti, sive Novi nullo modo potest esse adversum.*

Ex quo evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hæc ex principiis primis naturæ inditis per se notis non rectè procedere; unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles, vel sophisticæ : et sic ad ea solvenda locus relinquitur (Cont. Gent. lib. i, cap. 7).

FINIS TOMI PRIMI.

# INDEX RERUM

QUÆ IN HOC PRIMO VOLUMINE CONTINENTUR.


PROLOGUS. 1

PARS PRIMA.

QUÆSTIO I.

*De sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat, in decem articulos divisa.* 2

ART. I. Utrùm sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. 2

ART. II. Utrùm sacra doctrina sit scientia. 3

ART. III. Utrùm sacra doctrina sit una scientia. 4

ART. IV. Utrùm sacra doctrina sit scientia practica. 5

ART. V. Utrùm sacra doctrina sit dignior aliis scientiis. 6

ART. VI. Utrùm hæc doctrina sit sapientia. 7

ART. VII. Utrùm Deus sit subjectum hujus scientiæ. 8

ART. VIII. Utrùm hæc doctrina sit argumentativa. 9

ART. IX. Utrùm sacra Scriptura debeat uti metaphoris. 11

ART. X. Utrùm sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus. 12

QUÆSTIO II.

*De Deo, an Deus sit.* 14

ART. I. Utrùm Deum esse sit per se notum. 14

ART. II. Utrùm Deum esse sit demonstrabile. 16

ART. III. Utrùm Deus sit. 17

QUÆSTIO III.

*De Dei simplicitate, in octo articulos divisa.* 19

ART. I. Utrùm Deus sit corpus. 19

ART. II. Utrùm in Deo sit compositio formæ et materiæ. 21

ART. III. Utrùm sit idem Deus quod sua essentia vel natura. 22

ART. IV. Utrùm in Deo sit idem essentia et esse. 23

ART. V. Utrùm Deus sit in genere aliquo. 25

ART. VI. Utrùm in Deo sint aliqua accidentia. 26

ART. VII. Utrùm Deus sit omnino simplex. 27

ART. VIII. Utrùm Deus in compositionem aliorum veniat. 28

QUÆSTIO IV.

*De Dei perfectione, in tres articulos divisa.* 29

ART. I. Utrùm Deus sit perfectus. 29

ART. II. Utrùm in Deo sint perfectiones omnium rerum. 31

ART. III. Utrùm aliqua creatura possit esse similis Deo. 32

QUÆSTIO V.

*De bono in communi, in sex articulos divisa.* 34

ART. I. Utrùm bonum differat secundùm rem ab ente. 34

ART. II. Utrùm bonum secundùm rationem sit prius quàm ens. 35

ART. III. Utrùm omne ens sit bonum. 36

ART. IV. Utrùm bonum habeat rationem cauæ finalis. 37

ART. V. Utrùm ratio boni consistat in modo, specie et ordine. 38

ART. VI. Utrùm convenienter dividatur bonum per honestum, utile, et delectabile. 40

QUÆSTIO VI.

*De bonitate Dei, in quatuor articulos divisa.* 41

ART. I. Utrùm esse bonum Deo conveniat. 41

ART. II. Utrùm Deus sit summum bonum. 42

ART. III. Utrùm esse bonum per essentiam sit proprium Dei. 43

ART. IV. Utrùm omnia sint bona bonitate divinâ. 45

QUÆSTIO VII.

*De infinitate Dei, in quatuor articulos divisa.* 46

ART. I. Utrùm Deus sit infinitus. 46
ART. II. Utrùm aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam. 47
ART. III. Utrùm possit esse aliquid infinitum actu secundùm magnitudinem. 48
ART. IV. Utrùm possit esse infinitum in rebus secundùm multitudinem. 50

QUÆSTIO VIII.

*De existentia Dei in rebus, in quatuor articulos divisa.* 51

ART. I. Utrùm Deus sit in omnibus rebus. 51
ART. II. Utrùm Deus sit ubique. 52
ART. III. Utrùm Deus sit ubique per essentiam, præsentiam, et potentiam. 54
ART. IV. Utrùm esse ubique sit proprium Dei. 56

QUÆSTIO IX.

*De Dei immutabilitate, in duos articulos divisa.* 57

ART. I. Utrùm Deus sit omnino immutabilis. 57
ART. II. Utrùm esse immutabile sit Dei proprium. 58

QUÆSTIO X.

*De Dei æternitate, in sex articulos divisa.* 60

ART. I. Utrùm convenienter definiatur æternitas, quod est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. 60
ART. II. Utrùm Deus sit æternus. 62
ART. III. Utrùm esse æternum sit proprium Dei. 63
ART. IV. Utrùm æternitas differat à tempore. 64
ART. V. De differentia ævi et temporis. 66
ART. VI. Utrùm sit unum ævum tantùm. 67

QUÆSTIO XI.

*De unitate Dei, in quatuor articulos divisa.* 69

ART. I. Utrùm unum addat aliquid supra ens. 69
ART. II. Utrùm unum et multa opponantur. 71
ART. III. Utrùm Deus sit unus. 72
ART. IV. Utrùm Deus sit maximè unus. 73

QUÆSTIO XII.

*Quomodo Deus à nobis cognoscatur, in tredecim articulos divisa.* 74

ART. I. Utrùm aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam. 75
ART. II. Utrùm essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. 76
ART. III. Utrùm essentia Dei videri possit oculis corporalibus. 78
ART. IV. Utrùm aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. 79
ART. V. Utrùm intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat. 81
ART. VI. Utrùm videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs videat. 82
ART. VII. Utrùm videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. 83
ART. VIII. Utrùm videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant. 85
ART. IX. Utrum ea quæ videntur in Deo, à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. 87
ART. X. Utrùm videntes Deum per essentiam simul videant omnia quæ in ipso vident. 88
ART. XI. Utrùm aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam. 89
ART. XII. Utrùm per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus. 91
ART. XIII. Utrùm per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quàm ea quæ habetur per rationem naturalem. 92

QUÆSTIO XIII.

*De nominibus Dei, in duodecim articulos divisa.* 93

ART. I. Utrùm aliquod nomen Deo conveniat. 93
ART. II. Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter. 95
ART. III. Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo propriè. 97
ART. IV. Utrùm nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. 98
ART. V. Utrùm ea quæ de Deo dicuntur et creaturis, univocè dicantur de ipsis. 99

ART. VI. Utrùm nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo. 101
ART. VII. Utrùm nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore. 103
ART. VIII. Utrùm hoc nomen, Deus, sit nomen naturæ. 106
ART. IX. Utrùm hoc nomen, Deus, sit communicabile. 107
ART. X. Utrùm hoc nomen, Deus, univocè dicatur de Deo per participationem, secundùm naturam, et secundùm opinionem. 109
ART. XI. Utrùm hoc nomen, qui est, sit maximè nomen Dei proprium. 111
ART. XII. Utrùm propositiones affirmativæ possint formari de Deo. 112

QUÆSTIO XIV.

*De scientia Dei, in sexdecim articulos divisa.* 114
ART. I. Utrùm in Deo sit scientia. 114
ART. II. Utrùm Deus intelligat se. 115
ART. III. Utrùm Deus comprehendat seipsum. 117
ART. IV. Utrùm ipsum intelligere Dei sit ejus substantia. 118
ART. V. Utrùm Deus cognoscat alia à se. 119
ART. VI. Utrùm Deus cognoscat alia à se propriâ cognitione. 120
ART. VII. Utrùm scientia Dei sit discursiva. 123
ART. VIII. Utrùm scientia Dei sit causa rerum. 124
ART. IX. Utrùm Deus habeat scientiam non entium. 125
ART. X. Utrùm Deus cognoscat mala. 126
ART. XI. Utrùm Deus cognoscat singularia. 127
ART. XII. Utrùm Deus possit cognoscere infinita. 129
ART. XIII. Utrùm scientia Dei sit futurorum contingentium. 131
ART. XIV. Utrùm Deus cognoscat enuntiabilia. 133
ART. XV. Utrùm scientia Dei sit variabilis. 134
ART. XVI. Utrùm Deus de rebus habeat scientiam speculativam. 136

QUÆSTIO XV.

*De ideis, in tres articulos divisa.* 137
ART. I. Utrùm ideæ sint. 137
ART. II. Utrùm sint plures ideæ. 138
ART. III. Utrùm omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ. 140

QUÆSTIO XVI.

*De veritate, in octo articulos divisa.* 141
ART. I. Utrùm veritas sit tantùm in intellectu. 142
ART. II. Utrùm veritas sit tantùm in intellectu componente et dividente. 143
ART. III. Utrùm verum et ens convertantur. 144
ART. IV. Utrùm bonum secundùm rationem sit prius quàm verum. 145
ART. V. Utrùm Deus sit veritas. 147
ART. VI. Utrùm sit una sola veritas, secundùm quam omnia sunt vera. 148
ART. VII. Utrùm veritas creata sit æterna. 149
ART. VIII. Utrùm veritas sit immutabilis. 150

QUÆSTIO XVII.

*De falsitate, in quatuor articulos divisa.* 152
ART. I. Utrùm falsitas sit in rebus. 152
ART. II. Utrùm in sensu sit falsitas. 153
ART. III. Utrùm falsitas sit in intellectu. 155
ART. IV. Utrùm verum et falsum sint contraria. 156

QUÆSTIO XVIII.

*De vita Dei, in quatuor articulos divisa.* 157
ART. I. Utrùm omnium naturalium rerum sit vivere. 157
ART. II. Utrùm vita sit quædam operatio. 159
ART. III. Utrùm Deo conveniat vita. 160
ART. IV. Utrùm omnia sint vita in Deo. 162

QUÆSTIO XIX.

*De voluntate Dei, in duodecim articulos divisa.* 163
ART. I. Utrùm in Deo sit voluntas. 164
ART. II. Utrùm Deus velit alia à se. 165
ART. III. Utrùm quidquid Deus vult, ex necessitate velit. 166
ART. IV. Utrùm voluntas Dei sit causa rerum. 168
ART. V. Utrùm voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. 169
ART. VI. Utrùm voluntas Dei semper impleatur. 171
ART. VII. Utrùm voluntas Dei sit mutabilis. 173
ART. VIII. Utrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. 174
ART. IX. Utrùm voluntas Dei sit malorum. 176
ART. X. Utrùm Deus habeat liberum arbitrium. 177

ART. XI. Utrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi. 178
ART. XII. Utrùm convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa. 179

QUÆSTIO XX.

*De amore Dei, in quatuor articulos divisa.* 180
ART. I. Utrùm amor sit in Deo. 181
ART. II. Utrùm Deus omnia amet. 182
ART. III. Utrùm Deus æqualiter diligat omnia. 184
ART. IV. An Deus semper magis diligat meliora. 185

QUÆSTIO XXI.

*De justitia et misericordia Dei, in quatuor articulos divisa.* 187
ART. I. Utrùm in Deo sit justitia. 187
ART. II. Utrùm justitia Dei sit veritas. 189
ART. III. Utrùm misericordia competat Deo. 190
ART. IV. Utrùm in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia. 191

QUÆSTIO XXII.

*De providentia Dei, in quatuor articulos divisa.* 192
ART. I. Utrùm providentia Deo conveniat. 193
ART. II. Utrùm omnia sint subjecta divinæ providentiæ. 194
ART. III. Utrùm Deus immediatè omnibus provideat. 197
ART. IV. Utrùm providentia rebus provisis necessitatem imponat. 198

QUÆSTIO XXIII.

*De prædestinatione, in octo articulos divisa.* 199
ART. I. Utrùm homines prædestinentur à Deo. 199
ART. II. Utrùm prædestinatio aliquid ponat in prædestinato. 201
ART. III. Utrùm Deus aliquem hominem reprobet. 202
ART. IV. Utrùm prædestinati eligantur à Deo. 204
ART. V. Utrùm præscientia meritorum sit causa prædestinationis. 205
ART. VI. Utrùm prædestinatio sit certa. 208
ART. VII. Utrùm numerus prædestinatorum sit certus. 209
ART. VIII. Utrùm prædestinatio possit adjuvari precibus sanctorum. 211

QUÆSTIO XXIV.

*De libro vitæ, in tres articulos divisa.* 213
ART. I. Utrùm liber vitæ sit idem quod prædestinatio. 213
ART. II. Utrùm liber vitæ sit solùm respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. 214
ART. III. Utrùm aliquis deleatur de libro vitæ. 215

QUÆSTIO XXV.

*De divina potentia, in sex articulos divisa.* 216
ART. I. Utrùm in Deo sit potentia. 217
ART. II. Utrùm potentia Dei sit infinita. 218
ART. III. Utrùm Deus sit omnipotens. 219
ART. IV. Utrùm Deus possit facere quod præterita non fuerint. 222
ART. V. Utrùm Deus possit facere quæ non facit. 223
ART. VI. Utrùm Deus possit meliora facere ea quæ facit. 225

QUÆSTIO XXVI.

*De divina beatitudine, in quatuor articulos divisa.* 226
ART. I. Utrùm beatitudo Deo competat. 226
ART. II. Utrùm Deus dicatur beatus secundùm intellectum. 227
ART. III. Utrùm Deus sit beatitudo cujuslibet beati. 228
ART. IV. Utrùm in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur. 229

QUÆSTIO XXVII.

*De processione divinarum personarum, in quinque articulos divisa.* 229
ART. I. Utrùm processio sit in divinis. 230
ART. II. Utrùm aliqua processio in divinis generatio dici possit. 231
ART. III. Utrùm sit in divinis alia processio à generatione Verbi. 233
ART. IV. Utrùm processio amoris in divinis sit generatio. 234
ART. V. Utrùm sint plures processiones in divinis quàm duæ. 236

QUÆSTIO XXVIII.

*De relationibus divinis, in quatuor articulos divisa.* 237
ART. I. Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales. 237
ART. II. Utrùm relatio in Deo sit idem quod sua essentia. 239
ART. III. Utrùm relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur. 241

ART. IV. Utrùm in Deo sint tantùm quatuor relationes reales; scilicet paternitas, filiatio, spiratio, et processio. 242

QUÆSTIO XXIX.

*De personis divinis, in quatuor articulos divisa.* 243

ART. I. De definitione personæ. 244
ART. II. Utrùm persona sit idem quod hypostasis, subsistentia, et essentia. 246
ART. III. Utrùm nomen personæ sit ponendum in divinis. 248
ART. IV. Utrùm hoc nomen, persona, significet relationem. 250

QUÆSTIO XXX.

*De pluralitate personarum in divinis, in quatuor articulos divisa.* 252

ART. I. Utrùm sit ponere plures personas in divinis. 252
ART. II. Utrùm in Deo sint plures personæ quàm tres. 254
ART. III. Utrùm termini numerales ponant aliquid in divinis. 255
ART. IV. Utrùm hoc nomen, persona, possit esse commune tribus personis. 257

QUÆSTIO XXXI.

*De his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis, in quatuor articulos divisa.* 259

ART. I. Utrùm sit Trinitas in divinis. 259
ART. II. Utrùm Filius sit alius à Patre. 260
ART. III. Utrùm dictio exclusiva, solus, sit addenda termino essentiali in divinis. 262
ART. IV. Utrùm dictio exclusiva possit adjungi termino personali. 264

QUÆSTIO XXXII.

*De divinarum personarum cognitione, in quatuor articulos divisa.* 265

ART. I. Utrùm Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. 266
ART. II. Utrùm sint ponendæ notiones in divinis. 269
ART. III. Utrùm sint quinque notiones. 271
ART. IV. Utrùm liceat contrariè opinari de notionibus. 272

QUÆSTIO XXXIII.

*De persona Patris, in quatuor articulos divisa.* 275

ART. I. Utrùm competat Patri esse principium. 273
ART. II. Utrùm hoc nomen, Pater, sit nomen propriè divinæ personæ. 274
ART. III. Utrùm hoc nomen, Pater, dicatur in divinis per prius, secundùm quod personaliter sumitur. 276
ART. IV. Utrùm esse ingenitum sit Patri proprium. 278

QUÆSTIO XXXIV.

*De persona Filii, in tres articulos divisa.* 280

ART. I. Utrùm Verbum in divinis sit nomen personale. 280
ART. II. Utrùm Verbum sit proprium nomen Filii. 283
ART. III. Utrùm in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam. 285

QUÆSTIO XXXV.

*De imagine, in quatuor articulos divisa.* 286

ART. I. Utrùm imago in divinis dicatur personaliter. 287
ART. II. Utrùm nomen imaginis sit proprium Filio. 288

QUÆSTIO XXXVI.

*De persona Spiritûs sancti, in quatuor articulos divisa.* 289

ART. I. Utrùm hoc nomen, Spiritus sanctus, sit proprium nomen alicujus divinæ personæ. 289
ART. II. Utrùm Spiritus sanctus procedat à Filio. 291
ART. III. Utrùm Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium. 294
ART. IV. Utrùm Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti. 296

QUÆSTIO XXXVII.

*De nomine Spiritûs sancti, quod est amor, in duos articulos divisa.* 298

ART. I. Utrùm amor sit proprium nomen Spiritûs sancti. 299
ART. II. Utrùm Pater et Filius diligant se Spiritu sancto. 301

QUÆSTIO XXXVIII.

*De nomine Spiritûs sancti, quod est donum, in duos articulos divisa.* 303

ART. I. Utrùm donum sit nomen personale. 303
ART. II. Utrùm donum sit proprium nomen Spiritûs sancti. 305

QUÆSTIO XXXIX.

*De personis ad essentiam relatis, in octo articulos divisa.* 306

ART. I. Utrùm in divinis essentia sit idem quod persona. 306

ART. II. Utrùm sit dicendum tres personas esse unius essentiæ. 307
ART. III. Utrùm nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis. 309
ART. IV. Utrùm nomina essentialia concreta possint supponere pro persona. 311
ART. V. Utrùm nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona. 314
ART. VI. Utrùm personæ possint prædicari de nominibus essentialibus. 316
ART. VII. Utrùm nomina essentialia sint approprianda personis. 317
ART. VIII. Utrùm convenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. 318

QUÆSTIO XL.

*De personis in comparatione ad relationes sive proprietates, in quatuor articulos divisa.* 323
ART. I. Utrùm relatio sit idem quod persona. 323
ART. II. Utrùm personæ distinguantur per relationes. 324
ART. III. Utrùm abstractis per intellectum relationibus à personis adhuc remaneant hypostases. 326
ART. IV. Utrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus. 328

QUÆSTIO XLI.

*De personis in comparatione ad actus notionales, in sex articulos divisa.* 329
ART. I. Utrùm actus notionales sint attribuendi personis. 330
ART. II. Utrùm actus notionales sint voluntarii. 331
ART. III. Utrùm actus notionales sint de aliquo. 333
ART. IV. Utrùm in divinis sit potentia respectu actuum notionalium. 335
ART. V. Utrùm potentia generandi significet relationem et non essentiam. 337
ART. VI. Utrùm actus notionalis ad plures personas terminari possit. 338

QUÆSTIO XLII.

*De æqualitate et similitudine divinarum personarum ad invicem, in sex articulos divisa.* 340
ART. I. Utrùm æqualitas locum habeat in divinis. 340
ART. II. Utrùm persona procedens sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. 342
ART. III. Utrùm in divinis personis sit ordo naturæ. 34[illegible]
ART. IV. Utrùm Filius sit æqualis Patri secundùm magnitudinem. 34[illegible]
ART. V. Utrùm Filius sit in Patre, et è converso. 347
ART. VI. Utrùm Filius sit æqualis Patri secundùm potentiam. 34[illegible]

QUÆSTIO XLIII.

*De missione divinarum personarum, in octo articulos divisa.* 349
ART. I. Utrùm alicui personæ divinæ conveniat mitti. 349
ART. II. Utrùm missio sit æterna vel temporalis tantùm. 350
ART. III. Utrùm missio invisibilis divinæ personæ sit solùm secundùm donum gratiæ gratum facientis. 351
ART. IV. Utrùm Patri conveniat mitti. 323
ART. V. Utrùm Filio conveniat invisibiliter mitti. 354
ART. VI. Utrùm missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. 355
ART. VII. Utrùm Spiritui sancto conveniat visibiliter mitti. 357
ART. VIII. Utrùm nulla persona divina mittatur, nisi ab ea à qua procedit æternaliter. 359

QUÆSTIO XLIV.

*De processione creaturarum à Deo, et de omnium entium prima causa, in quatuor articulos divisa.* 360
ART. I. Utrum sit necessarium omne ens esse creatum à Deo. 360
ART. II. Utrùm materia prima sit creata à Deo. 362
ART. III. Utrùm causa exemplaris sit aliquid præter Deum. 363
ART. IV. Utrùm Deus sit causa finalis omnium. 365

QUÆSTIO XLV.

*De modo emanationis rerum à primo principio, in octo articulos divisa.* 366
ART. I. Utrùm creare sit ex nihilo facere. 366
ART. II. Utrùm Deus possit aliquid creare. 367
ART. III. Utrùm creatio sit aliquid in creatura. 369
ART. IV. Utrùm creari sit proprium compositorum et subsistentium. 370
ART. V. Utrùm solius Dei sit creare. 371
ART. VI. Utrùm creare sit proprium alicujus personæ. 374

ART. VII. Utrùm in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. 376
ART. VIII. Utrùm creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. 377

QUÆSTIO XLVI.

*De principio durationis rerum creatarum, in tres articulos divisa.* 378
ART. I. Utrùm universitas creaturarum semper fuerit. 378
ART. II. Utrùm mundum incepisse sit articulus fidei. 382
ART. III. Utrùm creatio rerum fuerit in principio temporis. 385

QUÆSTIO XLVII.

*De distinctione rerum in communi, in tres articulos divisa.* 387
ART. I. Utrùm rerum multitudo et distinctio sit à Deo. 387
ART. II. Utrùm inæqualitas rerum sit à Deo. 389
ART. III. Utrùm sit unus mundus tantùm. 390

QUÆSTIO XLVIII.

*De rerum distinctione in speciali, in sex articulos divisa.* 391
ART. I. Utrùm malum sit natura quædam. 392
ART. II. Utrùm malum inveniatur in rebus. 394
ART. III. Utrùm malum sit in bono sicut in subjecto. 395
ART. IV. Utrùm malum corrumpat totum bonum. 396
ART. V. Utrùm malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam. 398
ART. VI. Utrùm habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa. 399

QUÆSTIO XLIX.

*De causa mali, in tres articulos divisa.* 401
ART. I. Utrùm bonum possit esse causa mali. 401
ART. II. Utrùm summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. 403
ART. III. Utrùm sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali. 404

QUÆSTIO L.

*De substantia angelorum absolutè, in quinque articulos divisa.* 406
ART. I. Utrùm angelus sit omnino incorporeus. 407
ART. II. Utrùm angelus sit compositus ex materia et forma. 408
ART. III. Utrum angeli sint in aliquo magno numero. 411
ART. IV. Utrùm angeli differant specie. 412
ART. V. Utrùm angeli sint incorruptibiles. 414

QUÆSTIO LI.

*De comparatione angelorum ad corpora, in tres articulos divisa.* 415
ART. I. Utrùm angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. 415
ART. II. Utrùm angeli assumant corpora. 417
ART. III. Utrùm angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant. 418

QUÆSTIO LII.

*De comparatione angelorum ad loca, in tres articulos divisa.* 420
ART. I. Utrùm angelus sit in loco. 421
ART. II. Utrùm angelus possit esse in pluribus locis simul. 421
ART. III. Utrùm plures angeli possint simul esse in eodem loco. 423

QUÆSTIO LIII.

*De motu locali angelorum, in tres articulos divisa.* 424
ART. I. Utrùm angelus possit moveri localiter. 424
ART. II. Utrùm angelus transeat per medium. 426
ART. III. Utrùm motus angeli sit in instanti. 427

QUÆSTIO LIV.

*De cognitione angelorum, in quinque articulos divisa.* 429
ART. I. Utrùm intelligere angeli sit ejus substantia. 429
ART. II. Utrùm intelligere angeli sit ejus esse. 431
ART. III. Utrùm potentia intellectiva angeli sit ejus essentia. 432
ART. IV. Utrùm in angelo sit intellectus agens et possibilis. 433
ART. V. Utrùm in angelis sit sola intellectiva cognitio. 434

QUÆSTIO LV.

*De medio cognitionis angelicæ, in tres articulos divisa.* 435
ART. I. Utrùm angeli cognoscant omnia per suam substantiam. 435
ART. II. Utrùm angeli intelligant per species à rebus acceptas. 437
ART. III. Utrùm superiores angeli intelligant per species magis universales quàm inferiores. 438

QUÆSTIO LVI.

*De cognitione angelorum respectu immaterialium, in tres articulos divisa.* 440

ART. I. Utrùm angelus cognoscat seipsum. 440
ART. II. Utrùm unus angelus alium cognoscat. 441
ART. III. Utrùm angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint. 443

QUÆSTIO LVII.

*De angelorum cognitione respectu rerum materialium, in quinque articulos divisa.* 445

ART. I. Utrùm angeli cognoscant res materiales. 445
ART. II. Utrùm angelus cognoscat singularia. 446
ART. III. Utrùm angeli cognoscant futura. 448
ART. IV. Utrùm angeli cognoscant cogitationes cordium. 450
ART. V. Utrùm angeli cognoscant mysteria gratiæ. 451

QUÆSTIO LVIII.

*De modo cognitionis angelicæ, in septem articulos divisa.* 453

ART. I. Utrùm intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. 453
ART. II. Utrùm angelus simul possit multa intelligere. 454
ART. III. Utrùm angelus cognoscat discurrendo. 455
ART. IV. Utrùm angeli intelligant componendo et dividendo. 457
ART. V. Utrùm in intellectu angeli possit esse falsitas. 458
ART. VI. Utrùm in angelis sit cognitio matutina et vespertina. 459
ART. VII. Utrùm una sit cognitio matutina et vespertina. 460

QUÆSTIO LIX.

*De voluntate angelorum, in quatuor articulos divisa.* 462

ART. I. Utrùm in angelis sit voluntas. 462
ART. II. Utrùm in angelis voluntas differat ab intellectu. 463
ART. III. Utrùm in angelis sit liberum arbitrium. 465
ART. IV. Utrùm in angelis sit irascibilis et concupiscibilis. 466

QUÆSTIO LX.

*De amore seu dilectione angelorum, in quinque articulos divisa.* 467

ART. I. Utrùm in angelis sit amor seu dilectio naturalis. 467
ART. II. Utrùm in angeli[illegible] selectiva. [illegible] 4[illegible]
ART. III. Utrùm angelus d[illegible] ipsum dilectione naturali [illegible] tiva. 47[illegible]
ART. IV. Utrùm unus angelus [illegible] rali dilectione diligat alium [illegible] seipsum. 471
ART. V. Utrùm angelus naturali di[illegible] tione diligat Deum plus quàm s[illegible] ipsum. 472

QUÆSTIO LXI.

*De productione angelorum in esse naturæ, in quatuor articulos divisa.* 474

ART. I. Utrùm angeli habeant causam sui esse. 474
ART. II. Utrùm angelus sit productus à Deo ab æterno. 475
ART. III. Utrùm angeli sint creati ante mundum corporeum. 476
ART. IV. Utrùm angeli sint creati in cœlo empyreo. 477

QUÆSTIO LXII.

*De perfectione angelorum in esse gratiæ, et gloriæ, in novem articulos divisa.* 479

ART. I. Utrùm fuerint angeli in sua creatione beati. 479
ART. II. Utrùm angelus indiguerit gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum. 480
ART. III. Utrùm angeli sint creati in gratia. 482
ART. IV. Utrùm angelus beatus suam beatitudinem meruerit. 483
ART. V. Utrùm angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit. 484
ART. VI. Utrùm angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundùm quantitatem suorum naturalium. 485
ART. VII. Utrùm in angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis. 486
ART. VIII. Utrùm angelus beatus peccare possit. 487
ART. IX. Utrùm angeli beati in beatitudine possint proficere. 488

QUÆSTIO LXIII.

*De angelorum malitia quoad culpam, in novem articulos divisa.* 490

ART. I. Utrùm malum culpæ possit esse in angelis. 490
ART. II. Utrùm in angelis possit esse tantùm peccatum superbiæ et invidiæ. 492

ART. III. Utrùm diabolus appetierit esse ut Deus. 494
ART. IV. Utrùm aliqui dæmones sint naturaliter mali. 495
ART. V. Utrùm diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis. 496
ART. VI. Utrùm aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli. 498
ART. VII. Utrùm angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes. 500
ART. VIII. Utrùm peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi. 501
ART. IX. Utrùm tot peccaverunt, quot permanserunt. 502

QUÆSTIO LXIV.

*De pœna dæmonum, in quatuor articulos divisa.* 503

ART. I. Utrùm intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. 503
ART. II. Utrùm voluntas dæmonum sit obstinata in malo. 506
ART. III. Utrùm dolor sit in dæmonibus. 508
ART. IV. Utrùm aer iste sit locus pœnalis dæmonum. 509

QUÆSTIO LXV.

*De opere creationis creaturæ corporalis, in quatuor articulos divisa.* 510

ART. I. Utrùm creatura corporalis sit à Deo. 511
ART. II. Utrùm creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem. 512
ART. III. Utrùm creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus angelis. 514
ART. IV. Utrum formæ corporum sint ab angelis. 515

QUÆSTIO LXVI.

*De ordine creationis ad distinctionem, in quatuor articulos divisa.* 517

ART. I. Utrùm informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. 517
ART. II. Utrum una sit materia informis omnium corporalium. 520
ART. III. Utrùm cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi. 522
ART. IV. Utrùm tempus sit concreatum materiæ informi. 524

QUÆSTIO LXVII.

*De opere distinctionis secundùm se, in quatuor articulos divisa.* 525

ART. I. Utrùm lux propriè in spiritualibus dicatur. 525
ART. II. Utrùm lux sit corpus. 526
ART. III. Utrùm lux sit qualitas. 527
ART. IV. Utrùm convenienter lucis productio in prima die ponatur. 529

QUÆSTIO LXVIII.

*De opere secundæ diei, in quatuor articulos divisa.* 531

ART. I. Utrùm firmamentum sit factum secundâ die. 531
ART. II. Utrùm aquæ sint supra firmamentum. 533
ART. III. Utrùm firmamentum dividat aquas ab aquis. 535
ART. IV. Utrùm sit unum cœlum tantùm. 536

QUÆSTIO LXIX.

*De opere tertiæ diei, in duos articulos divisa.* 538

ART. I. Utrùm aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertiâ die. 538
ART. II. Utrùm plantarum productio convenienter tertiâ die facta legatur. 541

QUÆSTIO LXX.

*De opere ornatûs, quantùm ad quartam diem, in tres articulos divisa.* 542

ART. I. Utrùm luminaria debuerint produci quartâ die. 542
ART. II. Utrùm convenienter causa productionis luminarium describatur. 545
ART. III. Utrùm luminaria cœli sint animata. 546

QUÆSTIO LXXI.

*De opere quintæ diei.* 548

QUÆSTIO LXXII.

*De opere sextæ diei.* 550

QUÆSTIO LXXIII.

*De iis quæ pertinent ad septimum diem, in tres articulos divisa.* 552

ART. I. Utrùm completio divinorum operum debeat septimæ diei adscribi. 553
ART. II. Utrùm Deus septimâ die requievit ab omni opere suo. 554
ART. III. Utrùm benedictio et sanctificatio debeatur diei septimæ. 555

QUÆSTIO LXXIV.

*De omnibus septem diebus in communi, in tres articulos divisa.*

ART. I. Utrùm sufficienter isti dies enumerentur. 556

ART. II. Utrùm omnes isti dies sint unus dies. 55

ART. III. Utrùm Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. 56

Appendix. 56

73

BQ
6835
1882
v.1
IMS

Thomas Aquinas, Saint,
1225?-1274.
S. Thomae Aquinatis
Summa theologica

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA